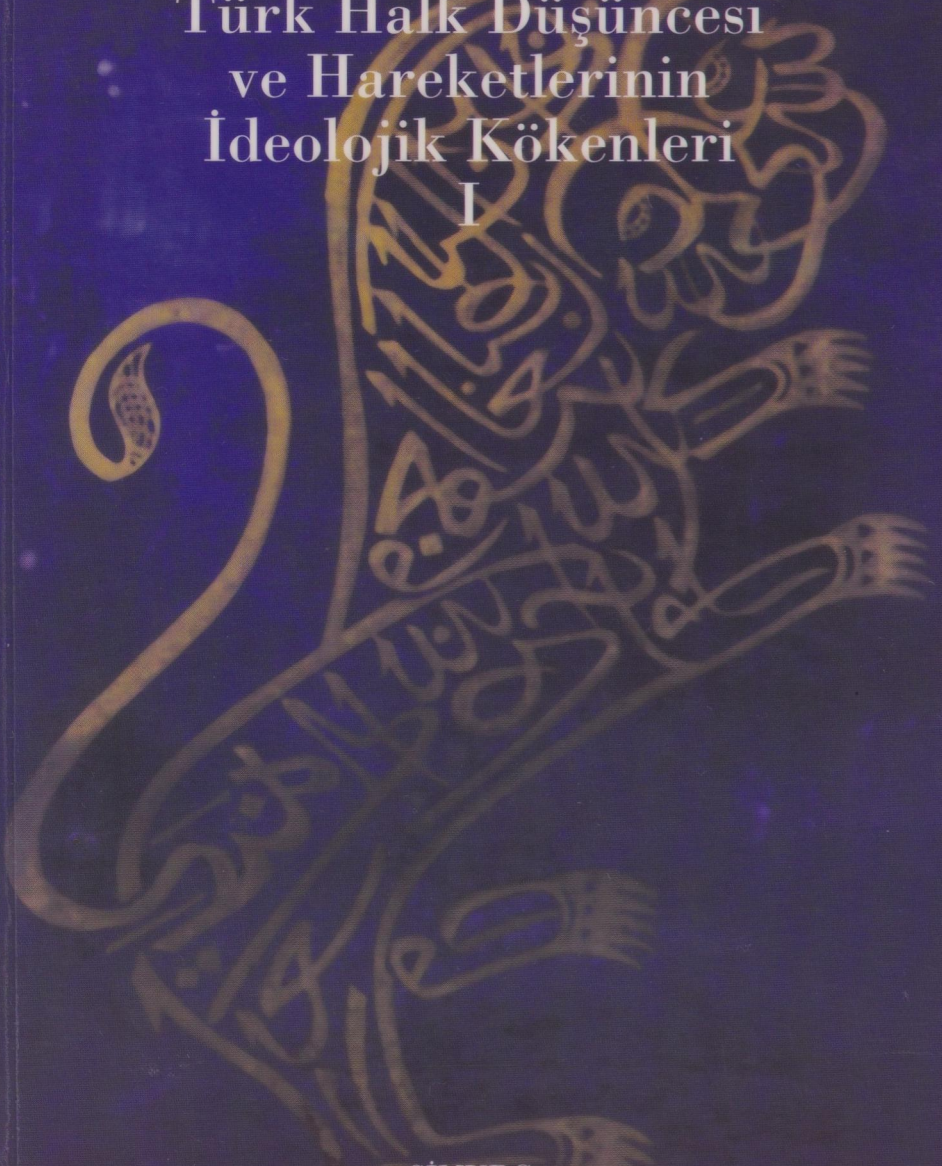
Burhan Oğuz

Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri I



SİMURG
İSTANBUL 1997

Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri

I

ISBN 975-7172-15-4 (Takım)
ISBN 975-7172-16-2 (I. Cilt)
Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin
İdeolojik Kökenleri
Burhan Oğuz

I. Baskı: İstanbul, Haziran 1997

Ofset Hazırlık : Yücel Dağlı
Kapak Tasarım : 2 Tasarım - Mehmet Ulusel / Erol Egemen
Baskı : Ofset Yapım Evi A.Ş.

© Simurg Kitapçılık ve Yayıncılık Ltd. Şti.
Tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar
dışında yayıncının yazılı izni olmaksızın
hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Simurg Kitapçılık ve Yayıncılık Ltd. Şti.
Hasnun Galip Sokağı 2/A 80060 Beyoğlu / İstanbul
Telefon : 90 212 - 243 63 77 - Faks : 90 212 - 243 38 48

Burhan Oğuz

Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri
I

İstanbul 1997

BURHAN OĞUZ 01 Mart 1335 (1919)'da İstanbul'da doğdu.

İlk ve ortaokulu Collège Sainte Jeanne d'Arc'ta, liseyi Saint Benoit'da okudu.

1942'de Yüksek Mühendis Mektebi (İTÜ)'nden Makina ve Elektrik Yüksek Mühendisi olarak mezun oldu.

1942'de, öğrenciliğinden itibaren çalıştığı Zeytinburnu ve Sütlüce silâh ve mühimmat fabrikalarının dökümhane şefliğine atandı.

1943 sonunda istifa ederek kendi dökümhane ve atölyesinde 1950'ye kadar çeşitli döküm ve makine imal işleriyle uğraştı.

Bu arada, 16 Aralık 1946'da kapatılana kadar Türkiye Sosyalist Partisi Merkez İcra Komitesi azalığı ve Türkiye Demir ve Çelik Sanayii İşçileri Sendikası başkanlığını yaptı.

1950'den 1963'e kadar elektrik mühendisi olarak yurdun çok çeşitli yörelerinde proje mühendisi, şantiye şefi ve teknik müdür olarak enerji nakil hatlarının, şehir şebekelerinin projelendirilmesi ve uygulanması, küçük hidro-elektrik santrallarının inşası ve sair büyük inşaat işlerinin (Çorum Çimento Fabrikası) koordinasyonu, Van-Urfa (875 km.) Nato IV. Bölge telekomünikasyon hattı şantiye şefliğini yaptı.

1963-1972 arasında Elyaflı Çimento (Asbestli çimento boru ve levha) Şti.'nin Kartal ve Bolu Kaynaşlı fabrikaları, Doğu Galvaniz Saç, Termoteknik makine ve kazan fabrikası, Brown Boveri elektrik motorları fabrikası (Wat Elektromekanik Şti.), Hacı Şakir sabun fabrikasının kuruluşlarında temel koordinasyon ve fiilî görev yaptı.

1972-1979 arasında OERLIKON Kaynak Elektrodları ve Makineleri A.Ş.'de genel müdürlük ve teknik danışmanlığını yaptı.

1979-1984 arasında Edirne Devlet Mühendislik ve Mimarlık Akademisi ve sonra Trakya Üniversitesi'nde kadrolu öğretim görevliliği yaptı.

1984-1993 arasında yine OERLIKON genel müdürlük müşavirliğini yaptı ve 1993'te emekliye ayrıldı.

1984'ten itibaren Marmara Üniversitesi Teknik Eğitim Fakültesi Metalürji Bölümü ve Güzel Sanatlar Fakültesi Endüstri Ürünleri Tasarımı bölümünde yüksek lisans sınıflarında öğretim görevliliğini sürdürmektedir.

Yayınları

I - Teknik:

1. Asbestli Çimento Tazyikli Boru, Döşeme Kılavuzu Ve İsale Proje Esasları (2 cilt), Süperlit yay., İst. 1965.
2. Dökme Demir Kaynağı El Kitabı (çeviri), İst. 1974.
3. Ark Kaynağı El Kitabı, İst. 1975.
4. Dolgu Kaynağı El Kitabı, İst. 1976.
5. Karbonlu Ve Alaşımlı Çeliklerin Kaynağı. Metalürji-Uygulama (genişletilmiş 2. baskı), İst. 1987.
6. Elektrik Ark Kaynağı Temel Eğitim Rehberi. İst. 1987.
7. Sertlehimleme. Teori-Uygulama, İst. 1988.
8. Ark Kaynağı (genişletilmiş 2. baskı), İst. 1989.
9. Malzeme Bilgisine Giriş, İst. 1989.
10. Demirdışı Metaller Kaynağı. Metalürji-Uygulama, İst. 1990.
11. Aşınma Sorunları Ve Dolgu Kaynağı. Teori-Uygulama. İst. 1993.
12. Çok sayıda makale, bülten vs.

2.-12. sıradakiler OERLIKON yayınlarıdır.

I - Sosyal bilimler

1. Türkiye Halkının Kültür Kökenleri
   C. I, Giriş - Beslenme Teknikleri, İst. 1976.
   C. II, Tarım-Hayvancılık-Meteoroloji, Bölüm 1, İnançlar, İst. 1982 (Sedat Simavi Sosyal Bilimler Ödülü)
   C. II, Bölüm 2, Müesseseler, İst. 1988.
   C. II, Bölüm 3, Teknikler, Aile-Üretim İlişkileri, İst. 1995.
2. Yüzyıllar Boyunca Alman Gerçeği Ve Türkler, İst. 1983.
3. Mezartaşında Simgeleşen İnançlar, İst. 1983.
4. Çevre Üzerine Düşünceler, Ankara 1986 (Türkiye Çevre Vakfı yay.)
5. Anadolu Aleviliğinin Kökenleri. "Alevîlik Üstüne Ne Dediler" (ANT yay.) adlı kitaptan ayrı basım.
6. Türk Ve Yahudi Kültürlerine Bir Mukayeseli Bakış (2 cilt). İst. 1992.
7. Çok sayıda Türkçe ve yabancı dilde makale, uluslararası kongre ve symposium'lara bildiri vs.
8. Tarihsel Gelişimiyle Dünya'da ve Türkiye'de Laiklik, İst. 1996 (Engin Yay.)
9. Bizans'tan Günümüze İstanbul Sularının Öyküsü (baskıda).
10. Yaşadıklarım, Dinlediklerim. Tarihî ve Toplumsal Anılar (baskıda).

Çalışarak gerçeğe varanlara

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ - SUNUŞ 9

TANIMLAR 42
SINIF 42
SOSYAL TABAKALAŞMA 49
Tabakalaşmaya Weber'ci yaklaşım 50
Sınıf 51
Statü 51
İşlevselci (fonksiyonalist) yaklaşımlar 52
Durkheim ve işlevselci teori 52
SOSYAL SINIFIN ÖLÇÜMLENMESİ 53
Sosyal sınıfı bileştirenler (mürekkibler) 53
Yaşam biçimi 53
TABAKALAŞMA SİSTEMLERİNİN YAPISI 54
SINIF KÜLTÜRÜ 54
Sosyal sınıfın tanımlamaları. "Gerçekçi" tanımlamalar 54
SINIF MÜCADELESİ 54
ARİSTOKRASİ 56
YETKE (OTORİTE) 57
KARİSMA 58
MESİHÇİLİK 59
HIRİSTİYAN SOSYAL KURAMI 60
İDEOLOJİ 62
TARİHTE EŞİTLİK ARAYIŞLARI 66
KOMÜNİSTİK DÜŞÜNCENİN KÖKENLERİ 74
HIRİSTİYAN KOMÜNİSTİK DOKTRİNİN İBRANÎ KÖKENLERİ 74
Luka İncil'inde Komünist eğilimler 80
Sınıf mücadelesine bir çağrı olarak Yakub'un mektubu 81
ÖZEL MÜLKİYET SORUNU KARŞISINDA BÜYÜK HIRİSTİYAN YAZARLARI 85

İLK HERETİKLERDE İŞTİRAKÇI MEFKÛRE 124
GREK VE ROMA DÜNYASINDA İŞTİRAKÇİ İDEAL VE SINIF MÜCADELESİ 141
EFLÂTÛN'UN CUMHURİYET'İNDEN ÖNCE SOSYAL YENİDEN YAPILANMA PROJELERİ 141
EFLÂTÛN 145
GRACCHUS KARDEŞLER 171
KÖLE AYAKLANMALARI 176
BİZANS ALANI 185
HIRİSTİYAN BATI ALANI 206
HERESY'LER 232
Gnostisism 232
Monofizit heresy'si 243
Arianism ve Nikaea Konsili 245
Hesychasm 253
BİZANS'TA FIRKALAR VE TARİKATLAR 273
DÜALİST HERESY'LER 294
Zerdüş 294
Mazdeism 295
Manihaism 298
Sair gnostik düalist tarikatlar 309
Borboritler 313
Ophitler 317
Montanistler 318
YİNE MANİ VE MANİHAİSM 320
MAZDAKİSM 347

İNDEKS 361

ÖNSÖZ - SUNUŞ

Konunun hakkıyla irdelemesi ancak içinde saklı bulunan güçlüklerin üstesinden gelmekle mümkün olacaktır. Gerçekten, kitabın adını oluşturan dört sözcük, ezcümle "halk", "düşünce", "hareket", "ideoloji", kendi içlerinde girift olmuş birçok kavrama yer veriyor: sınıf, sınıf mücadelesi, sosyal tabakalaşma, aristokrasi, burjuvazi (bunların Ortaçağ'larda aldıkları şekiller), ihtilâl... ve nihayet "ideoloji"nin kendisi, bu kavramların başlıcaları oluyor. Bunlar, Türk toplum tarihi bağlamında, modern çağların kuramlarından (Marx, Weber...) ancak gerektiği kadar istiare ederek yerli yerine oturtulmadan ileri sürülecek mütalâaların sıhhatından şüphe edilir. Bu itibarla bu kavramların kesin tanımlamalarından başlamayı uygun bulduk. Bir Patrona Halil ayaklanması, bir "halk hareketi" midir, arka plandaki müzmin ekonomik darboğaz ile? Ya Baba Resûl'ünkü?... Bunların, tahrik ve teşvik edici ne gibi bir "ideoloji"leri vardı?

Türkiye halkının oluşma tarihçesini, bunda Asyalı öğelerin payını, büyük çoğunluğun birçok ulus, din, mezhep karmasının ürünü olup böylece Türkleştiğini-İslâmlaştığını, hasıl olan senteze kültürel yapılarını, inançlarını, âdetlerini dahil ettiklerini ve bu sonuncuların hâlâ içimizde varlıklarını sürdürdüklerini ayrıntılarıyla daha önce anlatmış[1] olup bundan böyle de, sırası geldikçe anlatacağız. Ve yine, âdemoğlunun varlığının ilk günlerinden itibaren kültürel melezleşmenin dünya tarihinin bir mutad özelliği olduğunu belirtmiştik. Burada, sırası geldikçe zikredeceğimiz bazı önemli ayrıntılar dışında kültür iktisabının (benimsenmesinin), intikalinin (*acculturation*), temessülünün (*assimilation*) koşullarını, bütün bunların dinamiklerini yinelemeyeceğiz[2]. Ancak, bir hususu mutlaka belirtmeliyiz: *Güçlü bir politik, sosyal ve/veya ekonomik saikler takımı tarafından teşvik edilmeden, dinî ve sair gelenekler kolayca yabancı muhtedi bulamaz.*

Arnold van Gennep'in sosyal yeniden canlanma (maneviyatı yükseltme) kavramı, halk hareketleri saiklerinin izahına yardımcı olmaktadır şöyle ki bireyler ya da gruplar dışlanmış, daha önceki koşullarından kopartılmış ve yenisine dahil edilmemiş durumda oldukları zaman, kendilerine olduğu kadar tüm grupları içinde bir tehdit unsuru olurlar. Bu durumda normal denetim çevresinin dışına çıkarlar ve zorla ayırıcı olmalarının önlenmesi için yeniden bü-

---

[1] Bkz. Burhan Oğuz.— Türkiye halkının kültür kökenleri. C.I. İst. 1976. s. 61-312.

[2] Bkz. *ibd.*, s. 19-60.

tünleştirilmeleri gerekir. Van Gennep yorumlarını, insanoğlunun doğanın bir parçası olduğu ve dolayısıyla büyük doğal istikrar, kararsızlık ve değişme kanunlarına tâbi olduğu varsayımına dayandırıyor ve bu esas üzerinde ferdî psikoloji ve gerçeğe dayanmadan yargıda bulunma (apriorism) prensiplerinin doğruluğunu karşısına alıyor[1].

Bu ifadeler, Türkmenin başkaldırmalarını yeterince izah ediyor. Biz bu bağlamda bir genel sentezin düstur haline getirilmesini amaç edindik.

*

* *

Yukarda mezkûr kavramların tanımlanmalarından sonra, Osmanlı Devleti-'nin vârisi bulunduğu Greko-Roman dünyasında bunların tarih içinde almış oldukları şekiller üzerinde duracağız; Ön ve Orta Asya, İran, Hindistan'ın bu babdaki etkileri de bize birçok tarihî olayın derinlemesine anlaşılmasında yardımcı olacaktır. Çin, Hindistan, Ön Asya, Mesopotamya, İran, Küçük Asya ve Ege'nin birer kültürel inşia (ışınlandırma) odakları olup etkilerini karşılıklı olarak teati etmiş oldukları unutulmayacaktır.

Dinler tarihi konusunda büyük islâmolog W. Montgomery Watt, bize şunları söylüyor: "...tarihçilerin ufku her kıt'a ve her yüzyılda tüm kayda geçmiş tarihi dahil edecek şekilde genişlediğinden, ... yeni Batılı «Saf dinî-manevî hareket» düşüncesinin istisnaî olduğu ayan olmuştur. Beşerî tarihin çoğunda din, insanın toplum içinde tüm yaşamına, ve daha az olmamak üzere, politikasına karışmıştır. İsâ'nın çoğunlukla sanılan saf dinî öğretisi bile, politik ilişkiden yoksun değildir..."[2].

Hal böyle olunca, irdelediğimiz "ideoloji" de dinî öğenin bu yanını da belirteceğiz; şöyle ki çeşitli mezhep ve tarikatların hangi sınıf halk nezdinde revaçta bulunmuş olması konumuzu doğruca ilgilendirmektedir. "Şia"nın hiç mi sosyo-politik yanı yoktu?... Yasrib (Medine) ye hicret ederken, Muhammed misyonunu vahiy peygamberliğinden aksiyon peygamberliğine (Musâ'nınki gibi) dönüştürmemiş miydi (İslâmî takvimin, doğumundan değil de Hicret'ten başlaması bu nedenledir).

İdeoloji, "idare edilenlerin"in arasında yaygın, yönlü, ama sınırlı, belirsiz, bir sistematiğe sokulmamış fikir kümelerinden oluşur. Bu, insanlara yön veren bir "harita" olarak görülüyor. Bunun dışında ideoloji, bir sosyal tesanüt işlevini yerine getiriyor[3].

---

[1] S. T. Kimbal. - Gennep, Arnold van, *in* IESS.

[2] J. Montgomery Watt.— Islamic political thought, Edinburgh 1980. s. 26-7.

[3] Şerif Mardin.— Din ve İdeoloji, İst. 1983, s. 22-3.

Ama herşeyden önce ideoloji, bir dinî fonksiyonu da yerine getirir ki bunun hangi düşünce sistemi ve koşullar altında vaki olduğunu ayrıntılarıyla göreceğiz.

İhtilâl-başkaldırma düşünceleri, ülküsal sistemlerin merkezinde yatıp kavramsal yapısına büyük ölçüde hâkim olur. Ama bu düşünceler kime aitti? Bunları dengeleyen bir başka kavram, örneğin hümanisma kavramı yok muydu? Olması gerekli şöyle ki Çin hümanisması, sosyal amaçlarla, verilerinin bir genişlemesinin örneğini vermişti. Gerçi, Konficius bilgeliğinin çok yüksek ölçüde medeni kaygıları, onun ve Mo-tseu ve Mencius'un öğretileri[1] bunu görev dolayısıyla bu yola sürüklüyordu. Konficius zaman zaman, aydın kişinin fildişi kulesinden inip kitlelerin hizmetine girmesinin gereğini anlamıştı. İsâ'nın çağında Konficiusçuluğun en gözü pek kuramcılarından, aydın Wang Mang imparator olmuştu, eski metinlerin özgeciliğini resmî mevzuata dahil etmeye uğraşmıştı. İşte bu düşünüşle *latifundia*'ların tarım işçilerinin lehine olarak taksim edilmesini ferman edip köleliği yasaklamıştı. Fermanlarının gerekçeleri de şöyle ifade ediliyordu: "Bir zamandan beri diye ilân ediyordu Wang Mang, güçlüler muazzam mülklere sahip oldular, öbür yandan fakirlerin bir iğneyi dikecek yerleri kalmadı. Bunun dışında, insanların öküz ve atlar gibi satıldıkları köle pazarlarını ihdas ettiler. Bu, öbür yaratıklara göre insanoğlunun haysiyetini tesis etmiş olan Gök ve Yer'in nazarında bir iğrençliktir".

Keza Uzak-Doğu'da, Buddhismin beşerî sevecenliği ile Konfucius'un iyi yurttaşlığı birbirlerine yaklaşarak Hiuang-tsang'ın genişletilmiş hümanismasına varmışlardı[2].

Bütün bunların rüzgârı, Yakın-Doğu'ya esmeyecek miydi? Buralarını yalamaması mümkün değildi.

Gerçekten Türk kültürünün oluşmasında Çin'in büyük katkısı bir vakıadır. Buna her vesileyle tanık olunuyor. Çin'in Araplarla da ilişkileri İslâm öncesi temaslarının bir devamı olmaktadır. H. 14'de Utba bin Gazvân Ubulla (Eski Basra) yı fethedince Halife Ömer'e olayı şöyle bildiriyor: "... Emma b'adü[3]; Oman'dan, Bahreyn'den, Fars'tan, Hind'den ve Çin'den gelen yelkenlilerin uğradıkları deniz limanı bulunan Ubulla'yı bizim elimize nasib ettiğini...", Masudî de Çinli tüccarların mallarını yelkenlilerle Doğu Arabistan'a kadar getirdiklerini, Oman limanlarını ziyaret ettiklerini ve Ubulla'ya kadar mallarını yükleyip taşıdıklarını kaydediyor. Daha eski bir müellif olan Ibn el-

---

[1] Bkz Burhan Oğuz.— Türkiye halkının kültür kökenleri. II/2. s. 72-75.

[2] René Grousset.— L'humanisme classique et le monde moderne. *in* Coll.– Pour un nouvel humanisme. Rencontres Internationales de Genève. Neuchâtel 1949. s. 13 ve 29.

[3] Bir yazı ya da söze başlarken söylenmesi gerekli besmele ; Tanrı'ya hamd. peygambere duadan sonra asıl maksada girerken söylenen söz.

Kalbî, Oman'daki panayırlar hakkında bilgiler veriyor: "... Oman'da Suhâr panayırı mevcuttu... ve kral el-Culânda İbn el-Mustakbir, orada gümrük âşarını toplardı. Bundan sonra Arabistan'ın iki büyük limanından biri bulunan Dabâ panayırı gelirdi. Sind'den, Hind'den, Çin'den tacirler, Doğu milletleri ve Batı halkı hep oraya gelirdi..."[1].

Ticarî alışverişin kültürel alışverişi beraberinde sürekliği, daha Antik Çağlar'ın karanlıklarından itibaren saptanıyor. Dönceğiz bu etkileşimlere.

Henri Lefebvre, İsâ'nın tarihî veçhesinin aydınlatılması gerektiğini, onun ihtilâlci görünümünün çok az tedkik edildiğini beyan ediyor: "İlk Hıristiyanlıkta ihtilâlci unsurlar mevcut olmuştu. Akdeniz çevresinde teşekkül eden Hıristiyanlık tarihinden, burada çok geniş bir proleteryanın varlığını, çürümüş Roma ekonomisinin aşağı halk tabakalarını ve proletaryayı en koyu bir sefalete indirgediğini; fevkalâde çapraşık ve karışık her tür özlemin varlığını ve bu sonuncuların kısmen sosyal özlemler olduklarını öğreniyoruz. İsâ'nın kişiliğinin bu özlemleri canlandırdığını biliyoruz; bu yeryüzü kralının fakirlerin bir umudu ve fakirlerin değişmiş bir hayattaki umudu olduğunu da biliyoruz. Keza bir belli anda Romalı idarecilerin sallanan ellerinden Devlet'in bütün yetkelerini de çok daha resmî bir kuruluşun hızla aldığını, bu kuruluşun adının Kilise olduğunu da biliyoruz. Bu andan itibaren Hıristiyanlığın sosyal yanı, özlemleri, kararmıştı..."[2].

İnançlar sistemini, ilerde çok kez yineleyeceğimiz gibi, o sistemin sahibi toplumun sosyo-ekonomik koşullarından bağımsız olarak irdelememiz bizim için olanaksızdır. Nitekim ilerde kendisinden çok söz edeceğimiz ve heterodox İslâm mezheb-tarikatlara fazla gülümsemeden bakan, koyu Sunnî Ebû Mansur el-Bağdadî'nin mütercimi Fığlalı şunları söylüyor[3]: "... mezheb, bir takım siyasî, içtimaî, iktisadî olayların tesirlerinin mezheb kurucusu sayılan insan ile ona uyanlardaki fikrî ve dinî tezahürüdür. Mezhebi doğuran tarihî, coğrafî, içtimaî ve iktisadî şartları tam olarak tanımadan, görüşleri ve davranışları sıhhatli bir şekilde temellendirmek, dolayısiyle de değerlendirebilmek ve o insanları anlayabilmek hemen mümkün değildir. Şu bir gerçektir ki, şahısların veya toplulukların fikir ve görüşleri içtimaî, tarihî, siyasî çevreden tecrid edilemez...".

---

[1] Muhammed Hamidullah.— Çin ve ilk devir Müslüman ülkelerinin teması. Çev. Y. Z. Kavakçı. *in* İslâm Tedkikleri Enstitüsü Dergisi VI/1-2, İst. 1975, s. 139-146.

[2] Henri Lefebvre.— L'homme des révolutions politiques et sociales. *in* Coll.— Pour un nouvel humanisme, cinquième entretien, s. 309.

[3] Mezhepler arasındaki farklar (El-fark beyne'l firak), çev. E. F. Fığlalı, İst. 1979, Fığlalı'nın önsüzü, s. XVIII.

Antik Çağ tanrılarının da politik oyunlara göre değiştiklerini biliyoruz. Dionysos kültünü sahneleyen "Artist"ler, bir politik rol oynuyorlar: Atina kenti, Mihridat'ın özel görevlileriyle temasa geçip Romalılara karşı ayaklandığında (M.Ö. 88), bir "Yeni Dionysos" tanrı tebcil ediliyor ve bu, Küçük Asya-'da, davul zurna ile karşılanıyor...[1].

Bu kitabın konusu aslında, hep bu bağlamda mülâhazalarla işlenecek. Ancak şimdiden belit gücünde şu hususları belirtelim:

Bir mezheb ya da tariat, daima bir alt tabaka olgusu olup egemen sınıflardan heterodox nota yükselmez. Bunların temel amacı, bir yerde, sosyal mücadele, yani mevcut düzenle çelişki halinde olan zümrenin hareketi olmakta, bu hareket, üstüne bir dinî kisve geçirerek, mevcut orthodox dine yaslanmış devlet otoritesine dinî ayrılığı bahane ederek başkaldırmaktır.

Burada hep kavram kargaşasının doğurduğu güçlükleri yenmeye çalışacağız. Ancak birçok kavramın da evrenselliğini vurgulamaktan geri kalmayacağız. Bunlardan bir tanesi de dinin son tahlilde, insanoğlunun toprakla ilişkisi olduğudur: toprağın mülkiyetini, onu verimli kılacak doğa olgularını idare edecek "üst makam" sorunu...

Ritus uygulamaları da bu kitapta yer alacak ve göreceğimiz gibi, halk düşünce sisteminde İslâm, iman ağırlıklı değil, ritus ağırlıklı olarak devam etmektedir. Kaldı ki Hıristiyan Anadolu, heterodox Hıristiyan mezhep-tarikatların yuvası olup bu insanlar, Türkleşip İslâmlaşırken İslâm'ın da heterodox tarafını tutmuşlardı. Nedenlerini açıklayacağız.

*

* *

"Mezhep-tarikat" dedik; bunları birbirlerinden ayırdetmek herzaman kolay olmamaktadır şöyle ki "mezhep", "tutulan yol" olup itikatta, yani inançta, amelde (ibadetlerde), muamelâtta, din emirlerine uyulmadığı takdirde mükellefin uğrayacağı cezalarda, başta Kur'an, sünnet, yani hadis olmak üzere rey ve kıyası, yahut aklı da bunlara katarak tutulan yol oluyor.

"Tarikat" da "yol" anlamına gelir (Arapça tarik=yol). Bu, kulu Tanrı'ya ulaştıran, zevk, neşe, irfan, aşk ve cezbe yoludur. Bu yolu tutan kişi, sûfîlere göre, varlığını Tanrı'ya verir, fanî varlığını, gerçek var olan Tanrı'da yok eder. "... En kısa bir anlatışla mezhep, ilim yoludur; tarikat irfan yolu".

Böyle anlatıyor bize ikisi arasındaki farkı, konunun büyük uzmanı Gölpınarlı. Biz işin fazla derinine inmeden kâh birini, kâh ötekini kullandık, bazen de, yukarda olduğu gibi, her ikisini beraber.

---

[1] H. Jeanmaire.— Dionysos. Histoire du culte de Bacchus. Paris 1970. s. 428.

Burada sık geçecek "dogma" kavramına da İsmail Hüsrev Tökin'in kaleminden açıklık getirelim: "Bir bâtıl, dogma haline gelebilir, bir dogma da zamanla ilmin ışığında bâtıllaşabilir. Akıl ve hikmetin mihengine vurulmamış, yani aklın ve tecrübenin tenkit süzgeçinden gerçekliği ispat edilmemiş inançlara bâtıl diyoruz. Dogma ise, bir şahıs, bir parti veya müessese, ya da din tarafından her türlü tenkidin üstünde kabul ettirilmiş bir kanaat, bir inançtır. Dogmada yukardan aşağı, zorla kabul ettiriliş vardır. Bâtılda ise, akla aykırı bir inancın halk arasında, geleneksel olarak kendiliğinden teessüs etmiş olmaklığın vasfı hâkimdir".

"Her ikisinde de bir otorite söz sahibidir. Bir fikre, bir işe, deliksiz, tenkitsiz inanmamız, bir otoritenin emriyle olur. Bâtılda, toplumun afâkîleşmiş inancı otoritedir. Öyle inanıldığı için biz de inanırız. Bu inancı tenkiksiz, ispatsız kabul ederiz. Dogmada ise, otoriteyi bir şahıs, bir parti veya bir müessese temsil eder".

"Bâtıllar, dogmalar, bilîm öncesi bir ruh halinin tezahürleridir..."[1].

Tarikatın esası tasavvuf oluyor. Böyle olunca da çoğu kez heterodoxy'ye, yani müesses dine, esaslara aykırılığa kaçıyar. Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin müesses (orthodox) İslâm dini Sünnîlik olup bundan ayrılmaların koparduğu kıyametler, bu kitabın başlıca themalarından biri olacaktır. Biz, akîdesi sahih, genelde kabul edilen bir gerçeğe ya da fikre uygun anlamında "orthodox"u küçük harf, Orthodox kilisesine mensub anlamında Orthodox'u da büyük harfle yazdık. Biz burada salt din sorunlarını ele almadık. Sadece Türk insanının doğruca yaşamak için verdiği uğraşın, bazen çok hazin, öyküsünü anlatmaya çalıştık. Ancak bunda da bir handikap çıkıyor karşımıza: bazı konularda Türkçede terminoloji eksikliği: Batı dillerinde geçerli olanları kullanmakla elverişsiz durumun üstesinden gelmeye çalıştık. Böylece de hiç değilse ifadenin kesinlik ve açıklığından ödün vermemiş olduk. Bittabî okuyucumuzun tefrik gayretine de güvendik şöyle ki aynı bir sözcük, yerine göre apellatif (cins ismi), bazen de sıfat olmaktadır, "ritual" da, "kutsî" de olduğu gibi...

Bryan S. Turner bu babda şunları söylüyor: "Kabul edilmiş doktrinlere aykırı (heretical) aziz kuramının diğer bir versiyonu, katı tektanrıcı dinlerde, azizlerin, toplumun bazı kesimlerinin duyduğu çoktanrıcı (polytheistic) inanç gereksinimini karşıladığını iddia edenidir. Azizler, insanla herşeye gücü yeten Tanrı arasında aracılar olarak görülür... Burada temel nokta, azizin teoride yalnızca hatasız bir şekilde orthodoks değil, aynı zamanda resmî Hıristiyan değerlerine göre mükemmel olduğudur...".

---

[1] İsmail Hüsrev Tökin.— Bilim ve dogmacılık, *in* Mimar Sinan, 20. 1976.

"İslâm'da aziz olarak adlandırmanın merkezîleşmiş kontrolü ile ortodoksluk arasındaki çok önemli bağlar yok gibi görünüyor. İslâm'ın ortodoks özü, Şeriat'la bütünleşmiş olan Kur'anî (doğru fikir) değil, "orthodoks" (doğru pratik) olduğu savunulur. Örneğin, W. Cantwell Smith belirtir ki:"

"«Hiçbir İslâmî dilde 'ortodoks' anlamına gelen hiçbir sözcük yoktur. Çoğu kez 'ortodoks' olarak çevrilen 'Sünnî', fiilî olarak daha yerinde bir terimle 'ortopraks' anlamına gelir... İyi bir Müslüman... kabul edilmiş bir düstura uygun olarak pratik terimlerle açıklanabilen bir bağlılığa sahip kimsedir»"[1].

Bu hesaba göre bizim Bektaşî, "heterodox" olmaktan başka "heteropraks" da olmaktadır, bînamazlığıyla ...

Orthodox yoldan sapma fiilini devletin resmî Hıristiyan Kilisesi "heresy" olarak tanımlıyor. Bu sözcük, resmî Kilise'ce kabul olunmuş itikatlara aykırı düşünceyi ifade ediyor: "Heretic" de böyle düşüncelere sahip kişi oluyor. Bu kavramlar salt Hıristiyan kavramları olmakla dilimizde bunların tam karşılıkları bulunmuyor şöyle ki Batı terminolojisinde sözcükler her türlü sapmaları kapsarken Türkçede kullanılan 'rafz-râfıza-râfızî" sözcükleri münhasıran bir Şiî fırkasını, Ali'nin çocuklarına Şeriat ve bazen de tarihî gerçek dışı muhabbet gösterilmesini, Ebûbekir ve Ömer'in halifeliklerini kabul etmeyen Ali yandaşlarını ifade ediyor. Herne kadar "dalâlet", "doğru yoldan sapma"yı, hataya düşme ve günaha girmeyi ifade ediyorsa da (fırak-ı dâlle=doğru yoldan ayrılmış dinî fırkalar) biz daha kesin olmak amacıyla Batı'da kullanılan sözcükleri kullandık.

*

* *

İlerde, özellikle İslâm'ın iki büyük tefrikasını irdelerken Şia'nın Bağdat'a karşı Ali inancını ileri sürdüğünü, bu inancını Ali'yi tanrılaştırmaya kadar gittiğini (galiye) göreceğiz. Bunda İranî Şia'nın Ali sevgisi ile Anadolu Alevîsi'ninkini ayırdetmek amacıyla genelde Batı kaynaklarının "Alevî" olarak gösterdikleri Şiîleri biz "Ali yandaşı" olarak ifade edip Alevî sözcüğünü Anadolu Alevîlerine inhisar ettirdik ve bu ikisinin tamamen farklı şeyler olduklarını mükerreren vurguladık.

Bu "sevgi"nin temelinde iki kavram yatıyor: inanç ve iman.

"Sevdiğimde din var, iman yok!"...

Kartezyen yolun açık ve seçik düşüncelerinin ve Kant'ın kategorilerinin gerisinde, bu düşünce ve kategorilerden üstün olarak, bunları ayıran ve zihnimizin nesnelerin gerçeği üzerindeki tutumu olan inancın faaliyeti vardır.

---

[1] Bryan S. Turner.— Max Weber ve İslâm. Eleştirel bir yaklaşım. Çev. Yasin Aktay, Ank. 1991. s. 92.

İnanç, bir karışıklığın aksi olmakla birlikte doğruca bir tefrik değildir. O, başkalarında yaşayarak tamamen kendi olmak, daha doğrusu, öbür varlıkları kendinde yaşamak demektir. O, varlıkların benlik (ene) içinde eritilmesi, bunların benlik tarafından sahipliği, "doğruca birlik içinde ayrım" olmaktadır. İnanç somut ve birleştiricidir. Faaldir ve *ancak harekete geçerek gerçekleşir; o bir bilgi —harekettir.*

Pragmatistlerde bir fikir, irade tarafından seçilmiş ya da yaratılmış bir inançtan ibarettir. İrade, inançta mündemiç değildir; onun rolü, onu basitçe bir pratik fayda amacıyla seçmektir. O ise ki, bunun aksi olarak inançta iradenin içkinliği olduğu; bunun hiçbir amaca bağlı olmadığı; onun kendi kendine yettiği; ileri sürülüyor. O sadece hareket eden bir kuvvet değildir; kendisi bir gerçek hareket (aksiyon) dur[1].

İman ise, herşeyden önce, insanda bir inancın devamı, uzantısı oluyor. İnançla iman arasında, tabiat değil, sadece bir derece farkı bulunuyor. İman olabilmesi için inanç zihinde sürekli; insan yaşamında egemen olmalıdır. Bir iman, bütün öbürlerini boğarak tek başına gelişen ve zihin alanını tek başına işgal eden bir inançtır. Bu sonuncu tabiatı itibariyle o, basit bir inançtan tefrik edilir. Yaratığın bütün güçleriyle birlikte kendisinden başkasına güveni anlamında iman, aşkla özdeşleşir.

Niçin iman mistike-tasavvufa bu denli eğilim gösteriyor? İki nedenle. Önce, içinde doğduğu varlıkta benliğin kendine geridönüşü, kendini arayışı, ruhî faaliyetin düşünceye varmasıdır.

İmanın bir mistik karakter arzetmesinin ikinci nedeni de aklın mutad sınırlarını geçmesi, daha çok, aklın kendisini bir öteki dünyanın eşiğine taşıması ve nihayet düşünen aklın ışığını karartıp boğan bir büyük iç ışığı elde etmeyi başarması oluyor[2].

Felsefî mülâhazaları uzatmayacağız.

*

* *

Bernard Lewis'in, ilerde irdeleceğimiz "Haşhaşîn" tarihi üzerine yazdığı kitabının[3] önsözünü kaleme almış olan Maxime Rodinson'un bu yazısını, anlatmış olduğumuz çeşitli tarihî hareketlerin "ruhunu" açıklığa kavuşturmak düşüncesiyle, özetleyeceğiz.

Komplolar, suikastlar, hükûmete karşı gizli fesatlar herhangi bir bağlamda vaki olabilirler. Aynı kavramlar içinde kitle mücadelesi, geniş bir seferberliği

---

[1] Nurettin Ahmet (Topçu).— Conformisme et révolte. Esquisse d'une psychologie de la croyance. Kültür Bak. yay., Ank. 1990. s. 95-7.

[2] *ibd.*, s. 118-9.

[3] Les Assassins. Terrorisme et politique dans l'Islam médieval. Bergen-Levrault. 1982.

varsayar. Bunun ethnik-ulusal tepkiler gibi çok geniş olarak yaygın, hattâ tam birlik halinde hislere dayananları dışında bu seferberlik, ancak bazı tür toplumlarda ve belli ideolojik hareketler tipinin etrafında vaki olabilir. Ethnik-ulusal tepkilerde çok güçlü, çok düzenli, fazla örgütlenmeye gereksinim göstermeyen ama kısa ömürlü kitle hareketleri meydana gelir. Örgütlenmiş geniş bir toplanma ancak, onu perçinleyecek bir sistemin ortaya konmasıyla mümkün olabilir. Bu mülâhazalara Hıristiyanlık tarihinden örnekler verilebilir. Bakire Meryem'in Tanrı'nın anası olup olmadığı tartışması gibi, diyanetkârlıklarının tarzları gibi karşılaştıkları doktrinlerin bazı sonuçları üzerine kitlelerin öfkelenmeleri mümkündü. Ama bu kavramların hiçbiri politik sonuçlara çıkmıyordu. İster monofizit, ister difizit[1] bir imparatordan, müesseselerde herhangi bir değişiklik talep edilmiyordu. Müslüman politik-dinî fırkalardan farklı olarak bu imparatorlar umut değil, sadece fikir teklif ediyorlardı, tıpkı Osmanlı "Sünnîliği" gibi...

İslâm'ın bir temel özelliği, theolojik ve politik sorunları sıkıca, yapısal olarak bağlamış olmasıdır. Tanrı, sıfatları, vahiy yoluyla verilen haber vs... üzerine tartışmalar, politik-dinî cemaat şefinin ailesinin, en azından kurumsal meşruiyetliği, her müminin cemaatla meşru bütünleşmesinin koşulları... vs.yi sürüklüyordu. Bu seçimler düşüncesinin sonucunda cemaati en uygun yapı şekline güçlü, hür ve mutlu bir İslâm'a götüreceği istidlâl edilebilirdi. Dolayısıyla bu sorunların etrafında sürekli theolojik-politik fırkalar kurulabilirdi.

Peygamber'in ölümünden sonra, ilk başlangıçtaki yapı ve daha da çok, temsil ettiği yapısal ideali devam etmişti. Koşullar, o küçük cemaati, dünya çapında boyutlara taşımıştı. Bunun hükûmeti de çok daha çapraşık olacaktı şöyle ki uzun süre daima yeni, daima daha çok ideolojik ve politik sorunlara aynı zamanda yanıt vermek zorunda kalacaktı.

Her ayrılıkçı fırkanın, her mensubunun ilk hareketin tek esas meşru rivayeti olduğunu ilân ettikleri bir amentüsü vardı. Bunun etrafında da hararetli tartışmalar, kavgalar cereyan ediyordu. İslâm'da, necat arayışı, başlarda, bir politik ve askerî çarpışmayı farzettirir. Bunun taşıdığı umutlar, sadakati canlı tutacaktı.

H. III. yy'da (kabaca IX. yy), İslâm imparatorluğunun merkezî ülkelerinde, Araplar tarafından İslâm'a getirilmiş ülkelerin eski geleneklerinin vârisi, faal bir ticarî burjuvazinin hareketlendirdiği toplumlarında bütün bir entelektüel ortam gelişiyordu ve artık İslâm'ın basitliği ve inancılığı bunu tatmin etmekten uzak kalıyordu; öbür yandan da, eski İran entelektüel geleneklerine karışan bir çeviriler furyası sayesinde Helen düşüncesine ünsiyet peyda etmişti. Bu orta-

[1] Bu kavramlar ilerde izah edilecektir.

mın adamları, hâlik Tanrı'nın monotheist düşüncesini inkâr etmeden, daha monist (vahdetçi), daha gerekirci, daha tam uscu (rasyonalist) dünyanın kavramları tarafından cezbediliyorlardı. Hiç değilse bunlar, çağın Müslüman adamının mahkûm ettikleri ya da ancak üstü kapalı kabul ettikleri lâdinî bilimlere ilgi duyuyorlardı. Bu ortam kısmen ikidardan ve onu destekleyen Sünnî ideolojik sentezden gayri memnunlar kitesiyle kesişiyordu. İktidardaki Sunnîlik herşeyden önce Müslüman cemaatinin birliğini sağlayan Şeriat'ı, (gerekirse zor kullanarak) onun yükümlülüklerine boyun eğmeyi, ulemâ ve kadılara saygıyı vurguluyordu. Doğal olarak İslâm'ın esas kavramları, bunları (tartışma konusu yapabilecek) bütün telâkkîlere karşı kıskançlıkla koruyordu.

Bir sürekli süreçle iktidarın memnun etmediklerinin birçoğu yüzlerini hâkim düşüncelere cephe almış olanlara çeviriyorlardı. Başlarda uhrevî âlem üzerine genel olarak kabul edilmiş fikirlere itiraz etmemiş olan Şia, bir karşıt ortam arzediyordu. Ama bu "parti" ye (Şîa, başlarda Şiat Ali, yani Ali partisiydi) her tür muterizin akını bunun başlarda pek silik olan amentüsüne özerkliği için gerekli asgari ölçüde dahil edilmiş bütün bir fikirler dünyasını katıyordu: ve bunlar işbu yeni kavramsal içeriğe az çok uyarlanıyorlardı. Bütün bunlar tutarsızlıksızlar, çelişkiler olmadan vaki olamıyordu ve içbölünmelerin kaynağını oluşturuyorlardı.

Yavaş yavaş örgütlenen Şiî "devlet zıddı", sakin bir muhalefete doğru gelişiyor, bünyesinde iktidarı, Sunnî ulemâya bakışık ve ona hasım bir ulemâ tabakasına bırakıyordu. İmâm'ların sahneden silinmeleri ve onikincisinden sonra ilân edilen kaybolmaları, mezhep içinde bu tabanın iktidarını pekiştiriyordu. Buna içten itiraz etmek, oportünist edilginliği terk etmek, iktidarla ciddi bir mücadeleye girişmek ve açıkça ihtilâlci bir tavır takınmak için, onlar dahi Ali ahfadından olan başka bir İmâm'lar dizisinin meşruiyetini ilân etmek gerekiyordu. Nihayet, muhteris ve mücadeleyi açmakta sabırsız bir ihtilâlci önder için kendine bir Ali soyu yaratarak kendini İmâm ilân etmek gerekiyordu. Fatımîlerin ataları da böyle yapmış gibiydiler.

Şefe körü körüne itaat edilecekti. Bu, İmâm'ın, kendinde bütün kosmosu toplayan mikrokosmosla özdeşleştirilmiş olduğu bir "batınî merkeziyetçilik"i geliştirmeye yardım edecekti. Böylece de bir rasyonalismle bir salt kaderciliğin hayli garip birleşmesine varacaktı. Bu, irsî İmâm'ın salt yanılmazlık ve kusursuzluk kavramını ortaya çıkarıyordu. Nizarî ayrılığın yenilikçi önderi Hasan Sabbâh bu yolda hayli ileri gidiyordu. O, bir töze varan bilginin bir kavranması güç diyalektik teori meydana getirmişti: Bir mutlâk, soyut, tüm tarihten arınmış, ıslâh edilmiş fırkayı, ülküleştirilmiş hareketi, iktidara el koymak için doğruca seferberliği simgeleyen bir İmâm.

Düşünce rüzgârları her taraftan esmeye devam ediyordu. Nitekim IV. ve V. yy'ın Mısır ve Suriye'sinde çoğunluk İsâ'nın monofizit doğaları doktrinine

bağlanmışken dünyanın sair bölgelerinde Hıristiyanlar bundan kitlesel olarak uzaklaşmışlardı.

Bütün bu telâkkiler ve daima canlı kalan bunların iç mantıkları ele alındığında bunlarda işleyen hareketlere yol gösteren, militanlarını seferber eden politik ideolojinin payı teslim edilir.

Kuramsal olarak sadece "resmî" dinin üstüne binmeyi amaçlayan, fakat aslında onun yerine bir evrenselci dini ikame etmeye eğilimli bir akım bahis konusu olup bu dinde Tanrı, nizam, güzellik ve iyilik idealiyle özdeşleşmekte ve fiilen, aydın kişiler beyninde, korkuya bulaşmış eski inanç ve imanı gözden düşürmeye varır. "Bin cehennem yaratsan korkman birinden!..." demeyecek miydi Bektaşî Azmi Dede?...

Ancak günümüz koşulları fazlaca örnek alınarak ortaya çıkartılan bir telâkkiye karşı da uyanık olmak gerekir: bir fırkaya intisabetmiş kitle veya gruplardan, bu fırkının tatmin edeceği gibi görünen çıkarları, siyasî ya da sosyal beklentileri hakkında açık seçik bir görüşe sahip oldukları sanılmamalıdır. Halk çoğu kez ne istediğini kesin olarak bilmeden çok şey bekler.

Evrenselci tektanrılı din, monarşik despotismin egemen olduğu bir âlemde kök salmıştı. Fazla bir sosyal değeri olmayan saray ihtilâlleri, açlık ve sefaletin birdenbire tevlidettiği patlamalar, yerel şeflerin ordularını arkalarına alarak başkaldırmaları bir yana bırakılarak, kitlelerin özellikle ilân edilmiş dünyevî programlara iltifat etmedikleri görülür. İnsanlar şu ya da bu manevî önderin seçimi ve özellikle bunun öbür dünya işleri hakkındaki doktrinlerinde belirgin olan dinî tipteki cemaatlara iltihak ediyorlardı (İslâm'da bu önder dünyevî şefle özdeşleşiyordu). Kitlelerin istekleri aslında sayısız değildi. Adalet isteniyordu ve Tanrı hakkında Gerçek'e bağlanmak isteniyordu, günümüzde adalet ve dünya üzerinde Gerçek'in talebedilmesi gibi... Yeryüzü adaletinin bir yapısal mekanizmalara bağlı olduğu ve bununla da idare edilenlerin iradelerinin idare edenlerin kararlarına yansıyacağı düşüncesi henüz oluşmamıştı. Bu tür düşünceler o zamanlar için hayal ürünü olmaktan öteye geçemezdi.

İslâm'da yeryüzünde dahi adalet ve ahengin; bir cemaat, bir mezhep, İslam'ın gerçek bir gönülden duyulan Tanrı çağrışına sadık theolojik-politik bir fırka tarafından Tanrı'ya bozulmamış hizmetinden hasıl olabileceğini düşünmek eğilimi vardı. Heryerde, öbür taraftaki telâfilerin beklentisi içinde düzeltilemez şekilde gayriâdil bir dünyaya dindarâne tevekkül ile, orthodoxluğunun büyük bir hoşgörüyü teminat altına alacak ya da Medine'nin sözüm ona ahenkli altın yıllarını yeniden yaşatacak, daha az dindar olmayan bir faal etkincilik (activism) kavramları arasında gidip geliniyordu. Her hal ü kârda, daha çok adalete, dolayısıyla en alt tabakaların daha çok hürriyet ve gönence ezelî iştiyakı, özlemi, ister istemez belli bir anda iktidar ya da gayrimemnunların şu ya da bu tür desteğini kendine çeken bir dinî cemaatta somutlaşıyordu.

Bu cazibelerin neler olabileceğini çok kez göreceğiz. Ancak, hiçbir zaman sürekli düşünülen açık seçik reformlar veya politik ya da sosyo-ekonomik radikal değişmeler bahis konusu olmamıştı. Olsa olsa, yerleşmiş rejimin adaletsizliklerinin şiddetle ilânı, müstakbel rejimde daha çok adalet düşüncesini telkin ederdi. Yine olsa olsa, itiraz eden fırkanın terkibi, belli bir ethnik hegemonyanın sonunu düşündürebilirdi.

Bütün bunların sonucunda kararsızlık ve hayal kırıklıklarına göre bir cemaatten öbürüne geçişler vaki oluyordu ve seçimler sürekli bir anlam belirsizliği içindeydiler. Sünnîlik dahi çok sayıda eğilimi içeriyordu: örneğin Hanbelî olayını ilerde irdeleyeceğiz.

Kısaca, sürekli devrim ve de Ortaçağ İslâm'ının ihanet ettiği devrimlerden söz edilirken bunların günümüzdeki sol anlamlarında düşünülmemelerinin gerektiği aşikârdır.

Şimdi kısa bir süre için Claude Cahen'in aynı doğrultuda yazdıklarına bakalım.

İşlediğimiz konulardan biri olan İsmailî hareketin göreceğimiz propagandası, muhtemelen Suriye'de Salamiyya'da saklı bir İmâm'la bağlantılı olarak Yemen ve Irak'ta, IX. yy'ın ilk otuz yılı içinde örgütlenmişti. Bu hareket fazla yazılı belge bırakmayacaktı. Irak'ta ilk çıkış safhasında bir Hamdân Karmat tarafından idare edilmiş olup Karmatî adını alacaktı. Zenc hareketinin bastırılmasından hemen sonra vaki propagandasının özellikle Irak-Arap sınırlarının köylü ve yarı bedevîlerini etkilemiş olduğu şüphesizdir. Birkaç yıl süreyle Karmatîler Fırat havzası Irak'ın gerçek hâkimleri olmuşlar ve ezilmelerinden sonra daha büyük etkilerini korumuşlardı.

Bu sosyal ortamın saptanması hatalardan kaçınmak için önemlidir. Birçok tarihçi-sosyolog Karmatî hareketinde "sınıflar mücadelesi"nin bir safhasını görmüşlerdir. Bunun bir sosyal vechesi, temeli olduğu kesindir ancak onu bir hareketler ailesine bağlamak gerektiğinde bir kentsel "proletarya"nın mücadelesine değil, Ortaçağ'da her ülkede çok örneğine rastlanmış köylü "mesihî" hareketlerine bağlamak gerekir. Gerçi dinî hareketlerin sosyal anlamı yadsınamaz, ancak, yüzeysel ve kısmî nedenlerle ve günümüz toplumunun lügatçe ve olgularına göre bir anlam uydurulmamalıdır. Hareketin "anayasa"sının açık ve kesin İsmâîlî doktrinler ifade edip etmediği bilinmiyor zira hiçbir İsmâîlî yazı, sosyal örgütlenme doktrinini içermiyor. Bu "anayasa", eşitçi ve geniş ölçüde toplumcu olup bunda "komünistlik" görülmüş. Ama bütün "antik cumhuriyetler"de olduğu gibi, köleliği içeren bir demokrasinin bahis konusu olmasının dışında, ortada, çok basit bir ekonomik yaşama göre homogen bir küçük toplum vardır; ve bundan, başka yerde temenni edilebilecek sonuçlar çıkarılmamalıdır.

Bu ve ilerde irdeleyeceğimiz benzer hareketler karşısında bunları dengeleyen, bunlardan etkilenmemiş bir Sünnî "orthodoxy"den söz edebilmek biraz sıkıntı yaratıyor. Yine günümüzün anlayışı içinde kaybolmadan Sünnîliğin, Müslüman halkın herzaman çoğunluğunu oluşturduğu, ötekilerde olduğu gibi bunda da çok kuvvetli düşünürlerin bulunduğu, öbürlerinde hepsinin ihtilâlci olmadığı gibi bunda da herşeyin muhafazakâr olmadığı unutulmayacaktır[1].

Gerçekten hukuk ve meşruiyetin, ahlâk ve dogmanın, kişisel ve gruplar arası davranışların, sosyal ilişkiler ve politik rejimin tek bir theolojik-ahlâkî-normatif (kuralcı) bütün oluşturduğu ve mensuplarına sadece bazı, iyice tanımlanmış psiko-sosyolojik zorunlukları (beş farz) icbar eden bir dinli uygarlıkta "dinî" olgunun boyutları nasıl ihata edilecek?

Kaldı ki, putperestliğin reddi ile sadece bedîî (estetik) anlamlı da olsa insan ya da hayvan şekilli temsilleri ve sembolleri iten bir soyut din olan İslâm, örgütlenmiş öbür dinlerin en belirgin özgü müesseselerini, ezcümle rahiplik, ruhbaniyet, dua ayin devirleri, şaraplı ekmeğin gücü... nü kurumlaştırmamıştı.

Gerçi, sosyolojik olarak bu özgü hususlar görülebilirler; doktrinle ilgili tarihî ve bölgesel farklılıklarda kuralcı, düzgüsel bütün, fevkalâde esneklik arzediyor. Bütün bu dinî tezahürler derhal farkedilebiliyordu; bununla birlikte bunlar, Müslüman dinî olgusunun temamiyetini ortaya çıkarmıyorlar. Şöyle ki İslâm'da dinî vakıanın sosyolojik tahlili, sosyal olgunun tümünün tahliline dayanıyor. Ontolojik (varlık bilim) olarak, lâdini alan ve faaliyetlerin dinî âmillerinin etüdüyle dinî alan ve faaliyetlerin lâdinî âmillerinin etüdü arasındaki klasik tefrik usa yakın düşmüyor. Olay bilimsel (fenomenolojik) olarak, topluca cemiyet ve bunun çeşitlenmiş düzeyleri arasında dinî renklenmenin ileri geri hareketlerinin saptanması mümkün görülüyor. Kaldı ki işbu iyice müphem dinî renkleme kavramının çevrelenmesi, yani tahlilin üzerlerine dayanacağı unsur bölümlerinin saptanması gerekir. O ise ki İslâm'da herşey prensip olarak, bir renklenme, bir yankılanış, bir dinî nitelik taşır.

Bir başka önemli olgu da, yüzyıllardan beri ruhanî-dinî kanunlarla yaşanan uygulama, ezcümle politik yaşam, ekonomik ilişkiler, ceza hukuku, dinî vecibeler... arasında oldukça büyük ayrılıklarının meydana geldiğidir.

Ancak herhangi bir buyruğa uyulmaması, herzaman bir dinsizlik nedeni olmuyor; aksine, bir lâdinî, veya tam anlamıyla daha az dinî yoğunlukta bölge, bazı koşul veya süreçlerin meydana gelmeleriyle, kutsallaşabiliyor ve bu bazen dinî yasalara ters düşebiliyor[2].

---

[1] Claude Cahen.— L'Islam, des origines au début de l'Empire Ottoman. Histoire universelle Bordas 14. 1970. s. 155-7.

[2] Jean-Paul Charnay.— Sociologie religieuse de l'Islam. Paris 1977. s. 18-9.

Bu bağlamda *zındık (çoğ. zanadika)* lerin varlığından söz edeceğiz.

İslâm tarihi boyunca zanadikaya uygulanan kıyım, hızlı gelip geçen bir olay olmuştur. Bu insanların, Tanrı'nın birliğine karşın Ezelîlerin Manihaist ikiciliğini ileri sürmeleri nedeniyle heresy ile suçlanmışlardı. Keza, bu töhmet altında bulunan kişilerin başlıca İranlı ya da İranlılaşmış Ârâmîler olmaları itibariyle bunlara yöneltilen suçlamalarda ulusal-ırkî mülâhazaların etkin olduğu sanılıyor.

Melhem Chokr, kitabında (*Zandaqa et Zindigs en Islam au second siècle de l'Hégire*, Şam 1993), bunların (zanadinin) İslâm öncesi dönemlerde Âramî, Babilonyalı ve İranîler arasındaki bütün pagan ve gnostik gruplarla ilişkilerini, İslâmî dönemde ortaya çıkmalarını, Manihaist, Deysanî ve Marcionitler gibi çeşitli tarikatlarını anlatıyor ve bunları "İslâm'ın eleştiricileri" olarak niteliyor[1].

Bütün bunlar İslâm'ın kaleidoskopik görünümünü sergiliyor...

Bu denli değişik renklerin varlığının nedenleri, felsefe alanının dışında, sosyo-ekonomik koşulların yarattıkları tabakalaşmalarda aranmalıdır. Bizce felsefî düşünce şistemleri, işbu koşulların sonucu olarak ortaya çıkmış olmalıdırlar. Nitekim din ile üretim biçimleri arasındaki ilişki, güncel bir konu haline gelmiştir. İslâm'ın doğduğu yıllarda "...Doğu Akdeniz'in ardındaki verimsiz topraklardaki üretim koşulları, gerek doğal kaynaklar, gerekse ticaret ve ulaşım olanaklarının kısıtlığı nedeniyle çok geriydi. Bu doğal nedenlere geniş ölçüde bağımlı koşullar, belirli bir toplumsal-artık'ın her yıl düzenli veya sürekli yeniden-üretilmesi'ne olanak vermiyordu. Herhangi bir üretim tarzı süreklilik kazanamıyordu. Bu süreklilikten yoksunluk, bölgenin gerek din, gerek siyaset ideolojisini de belirleyecekti".

"Bu üretim koşullarında insanı bu koşullardan alıp çıkaracak bir kurtarıcıya ihtiyaç var mıydı? Vardı ve bu kurtarıcı herşeyden önce insan-üstü değil, ancak bir insan olabilirdi...".

"İşte Arius'un «kurtarıcısı» böyleydi, bir insandı ve bu öğretinin doğruları, siyasallaşan kilisenin kuşku ve baskılarına rağmen yüzyıllar boyu tazeliğini korudu..."[2].

"... dinin doğuş ve üretim tarzının dönüşüm süreci arasında, ikisinin de nesnel olarak kaynaklandığı ortak bir kesim var: Bunalım! Ve bunalım denen

---

[1] Mezkûr kitabın Mahmood İbrahim tarafından tanıtma yazısı, *in* IJMES XXVII/4, Nov. 1995, s. 504-5.

[2] Yılmaz Önder.— Din-üretim biçimleri üstüne, *in* Coll.- Din-üretim biçimleri üstüne. Tarihsel uzlaşma, İst. 1984, s. 12 *infra* 2 ve 13.

bu ortak kesitte saptanması gereken bazı ortak momentler sözkonusudur: Direnme ve başkaldırma"[1].

"İsacılık, doğduğu bölgede yaşayan köleci üretim tarzının ezdiği insanlara direnme gücü aşılarken İslâm neyi aşılıyabiliyordu? Hiçbir üretim tarzının yaşanmadığı, yani toplumsal artığı... bölüştürecek düzenli ve sürekli hiçbir örgütlenmeyi yaşamamış, tam tersine toplumsal artığın bir kabileden ötekine sürekli yağmalandığı süreçten kurtulamamış olan topluluklara aşılanacak olan öznel değerler ne olabilirdi? Geçimini zar zor sağlayan bir topluluğa yağmalara karşı direnmesi nasıl örgütlenebilir, bu öğüt hangi öznel kılıfa sokulabilirdi? Bu kılıf, yağmayı dengeli düzenli biçimde yürütmeye elverişli dengeci, dengeleyici bir kılıf olmalıydı. Yağmacı, ama yoksul topluluklara bu adaletçi ilkeden başka aşılayacağı özneli bir değeri yoktu çöl İslâmlığının..."[2].

Devam etmeden önce bütün bunların tarih içinde yansıdığı Anadolu Türk toplumunun yarattığı bu bağlamdaki birkaç atasözünü zikredelim: "Aç elini kora sokar; Açın imanı olmaz; Aç kurt arslana saldırır ..."[3].

Bu durumdan Müslümanı kurtaracak kim olabilirdi?

"Bu, yağmaya ve soyguna denge ve adalet getirse bile, bir İslâmî Arabı olamazdı... Ama yine de toplumsal artığı tamamıyla alıp götürmeyen, tamı yağmalamayan, kısmen de olsa kamuya bölüştürerek, kilisenin bölüştürdüğünden daha fazlasını bölüştürerek tercih yaratan... bir üretim tarzı olabilirdi bu kurtarıcı... Araplar gibi hiçbir üretim tarzına sahip olmayan değil, tam tersine belli bir üretim tarzına sahip olan bir topluluk olabilirdi bu..."[4].

Bu "mehdî", gerçekten, hep Arap toplumunun dışından çıkacaktı. Meselâ İran'dan: "İ.Ö. 7. yüzyıl *Zerdüşt* geleneğinin, yine İ.Ö. 80'lerde Orta Asya dolaylarından Horasan'a kadar ve batıya sarkan Partlar'ı etkilediği açıktır ve bu etki, İ.S. 227'de yıkılan Part Devleti ardından İran yaylasında kurulan yeni Pers Devleti'nin (Sasanlıların) daha ilk yıllarında *Manicilik*'te yansıyacak ve ardından İ.S. 5. yüzyılda *Mazdak*'ın kafasına ütopyacı bir komünizmin tohumlarını da ekecektir. Görüldüğü üzere, Pers yaylasının düşünce ve pratiği İ.S. 5. yüzyıla kadar, Arap çöllerinin düşünce ve pratiğinden çok ilerdedir. Ve Perslerin toplumsal pratiği daha Zerdüşt döneminde atılan adımlardan hiçbir zaman geriye gitmeyecektir..."[5].

*

* *

---

[1] *ibd.*, s. 25.

[2] *ibd.*, s. 28.

[3] Ömer Asım Aksoy.— Atasözleri ve deyimler. T.D.K. yay., Ank. 1965. s. 78.

[4] Yılmaz Önder.— *op. cit.*, s. 31.

[5] *ibd.*, s. 39.

İslâm'ın, doktrininde müminler arasında bir prensip eşitliğine doğru eğilimi, çok sayıda ve ciddî engellemelere rağmen vakıalarda seçilebilmektedir. Bununla birlikte temel Müslüman uhuvveti kavramına nazaran bunda, düşünce ve fiiliyatta, çok daha az kuvvet görülür. Bu sonuncu kavramın ise etki ve sınırlamalarının, sürekliliğinin olduğu kadar çalkantılarının yakından tedkiki gerekir. Kur'an'ın ifşaı dahi, Tanrı nezdinde en fazla dindar olana tercihini belirtiyor: "Ey nâs! ... Allah nezdinde en şereflîniz vazifelerine en çok riayet edeninizdir..." (XLIX/13). Böylece de sosyal düzeyde bir eşitlik değil, bir uhuvvet (kardeşlik) tesis edilmiş oluyor. Bu sonuncu alanda gerçekleştirmeyi amaçladığı reformların genel eğilimi hem katı, hem de ılımlıdır şöyle ki bazı çerçeveleri kırmaya ve kavramları değiştirmeye yardımcı olduysa da, müesses nizama cepheden saldırının uzağında kalmıştır. Sosyal eşitsizlikleri haklı gösterip bunları kökleştirmek isteyen muhafazakâr takımın seve seve başvuracağı âyetlerle Kitâb keyfiyeti açıklıyor: "... birini diğerine iş gördürmek için birinin derecesini ötesinden üstün kılan Biziz..." (XLIII/32) Keza "Sizi yeryüzünde hükûmran eden, bazılarınızı bazılarınıza payece üstün kılarak verdiği ile sizi deneyen O'dur..." (VI/165). Yine Kur'an kadın lehine bazı önemli tedbirler ilân ediyorsa da onun aşağılığını tasdik ediyor: "Serkeşlik etmelerinden endişe ettiğiniz kadınlara nasihat edin, onları yataklarında yalnız bırakın, onları döğün" (IV/24). Köleliği azaltmayı hedef alıyor ama köle Müslüman dahi olsa kölelik statüsünü tanrısal iradeye uygun buluyor: "Hak Tealâ sizi, maişet kazancı hususunda birbirinize üstün kıldı. Üstün gelenler, kazandıkları rızkı, sağ ellerinin mülkü olanlara (*ellerinin altındakilere*), kendileriyle müsavi bir surette vermezler... Hak Tealâ size bir misal irat eder: (*Dikkat edin!*) Başkasının memlûki (kölesi) olan, hiçbir şeye kudreti yetmiyen bir kul ile tarafımızdan güzel bir rızka nail olup gizli veya âşikâr harceden (*hür insan*) bir midir? Allah'a hamdolsun hayır..." (XVI/71-76 ve XXX/28).

Bu sosyal eşitsizlik bağlamında, İslâm'daki "aşağılık" meslekler telâkkiine değineceğiz. Gerçekten fukahânın (fakihlerin) bir çoğu meslekler arasında nispetsizlik görüp ayırım yapıyor. Bittabi burada Şeriat'ın men ettiği işleri görenler, ezcümle faizciler, şarapçılar, kumar oynatanlar.... bahis konusu değildir. Hedef olan meslekler, esas itibariyle elle yapılan işler ya da bunlara benzetilenlerdir. Bununla birlikte tenezzül edilmeyen işler elle yapılanların kendileri olmuyor. Müslüman dinî gelenek, aksine, onlara değer kazandırmaya say ediyor. Üstün ve en şerefli olarak görülen iktisadî faaliyet üreticininki değil, tacirin, satıcının, toptancınınki olarak kabul edilen bir toplumda ahlâkçılar mutad olarak tarım ve hirfetin (zenaatların) rolünü yükseltmeye çabalıyorlardı: bunların musir gayretleri kuramla gerçek arasındaki gerilimin belirtisi olabilirdi. Şiî veya Sûfî etkiler bu kesimde âmil olmuş olmalıydılar. Hocaların çoğu hayat kazanma ve rızk elde etmenin dört temel yoluna eşit meşrutiyet tanımış-

lardı: tarım (ve hayvancılık), hirfet (zenaatkar), ticaret, ücretle çalışma. Ama bu dört kategori arasında olduğu kadar kendi içlerinde de üstünlük sorunları bulunuyordu ve bunları çeşitli mesleklerin vazgeçilmez tabiatları ve karşılıklı birbirlerini tamamlamaları mülâhazası silememişti.

Hanefî mektebinin *İktisâb fî-r-rızk al-mustatâb* (iyi, güzel) adı altında bıraktığı risale, daha ilk günlerde nice Sünnîde güngören bir ortalama tavrın temsilcisi olarak telâkki ediliyor. Bunda müellif, "fukahânın çoğunluğuyla birlikte", kamu reyinin "aşağılık" (*den'at*) olarak damgaladığı meslekleri ancak ihtiyac halinde meşru ilân etmeyi reddediyor.

Kısaca meslekler denî ve efdal olarak sınıflandırılıyor. İlkine örnek debbağlar, dokumacılar..., boynuz-vantuz çekenler, *haccam*, yani kan alan hacamatçılar olup çoğu kez bu sonuncu kişiler berberlik de yapıyorlar[1]. Çok daha gerilere giderek eski Mısır'da domuz çobanlığının, kasaplığının "aşağılık" mesleklerden addedildiğini, domuz çobanlarının mâbedlere girmelerinin ve onlarla Mısırlıların evlenmelerinin kesinlikle yasak edilmiş olduğunu hatırlayalım.

Defterdarlık, sancak beyliği, beylerbeyilik gibi mevkilerde bulunmuş Gelibolulu Mustafa Âlî (1541-1599), XVI. yy. Osmanlı İmparatorluğu'nda gelenekler-görenekler ve sosyal hayatı tasvir eden kitabında şöyle diyor:

"Bütün hükümdarlar, beyler istedikleri kumaşı ve eşyayı alabilirler. Ancak beyler ve vezirler, padişahlara özgü olan yüksek kaliteli kumaşlar giyemezler...".

"Bununla birlikte Osmanlı devleti çağında bu değerler yürürlükte değildir. Ticaret diline, büyüklere ve küçüklere özgü kumaş girmemiştir. Gönül isterdi ki sultanlarla şehzadeler ayrı; vezirler, beyler, beylerbeyiler ayrı; esnaf, rençperler, tüccarlar ve zanaatla uğraşanlar ayrı birer sınıf sayılsılar. Bu dört sınıfın örtündükleri ve giysileri... kesinlikle birbirinden ayrı dört çeşit olsun"[2].

Osmanlı da Hanefî değil miydi?...

Özetle verdiğimiz bu ayırım, sınıflandırma, eşitsizliğin bir tipik örneği oluyor ve ilerde anlatacağımız halk hareketlerinin birçoğuna esnafın da iştirak etmiş olmasını izah ediyor.

Osmanlı da muteber meslek "yanı kılıçlı" olmak ya da "kalemde kâtiplik"ti. Bu sonuncusu, mülkî kademelerde yükseklere çıkma olanağını verirdi. "Hirfet", BTL'inde "medar-ı hayat ve taayyüş (geçinme) olan meslek, san'at, kâr, iş; sınaat" olarak gösteriliyor. "Herif" de "bir san'ata salik olan, hemsan'at, hemmeslek" oluyor, aynı sözlükte. O ise ki günümüzde bu, "güven ver-

[1] Robert Brunschwig.— Métiers vils en Islam, *in* Studia Islamica XVI/1962-63, s. 41-60.

[2] Gelibolulu Mustafa Âlî.— Mevâidü'n-Nefâis fî kavâ'idi'l-mecâlis, güntümüz Türkçesine çev. Cemil Yener, İst. 1975, s. 155-6.

meyen, aşağı görülen, bayağı kimse" olmuş (Türkçe sözlük, T.D.K.). Yani aşağılayıcı, kötüleyici (pejorative) bir anlam iktisabetmiş.

Aynı şekilde "manav" da BTL'de, "garp (yani Anadolu'da oluşmuş sözcük). Taze yemiş satan esnaf; tahkir makamında Anadolu Türkü" diye tarif ediliyor. Osmanlıda kaba saba insanlara "manav" deniyordu ve "taze yemiş satan" kişi de fazla ince bulunmuyordu... Bu sözcük gerçekten Garp'te oluşmuş olup βάναυσος Rumca =kaba, terbiyesiz, hayvanca'dan geçmişti.

Cumhuriyet'in ilk çeyreği içinde, çok iyi hatırladığımız gibi, "iyi aileler", ne denli zengin olursa olsun, tüccara kız vermezlerdi.

Divertimento

Kadının biri oğluna kız istemeye gider. Kızın anası sorar:
"Oğlunuz necidir"?
Oğlanınki, çok emin bir eda ile yanıtlar:
"Şimdilik mülâzım (teğmen) ama görülmüş rüyaları var, efendim"
...

*
* *

Evet, toplumların maddî manevî yapılarında çok şeyin değiştirilmesi gerekiyordu ve sosyal değişikliklerin de kendilerine özgü kanunları vardı.

Marx, özünde birbirlerine özdeş ama ifade türlerinde bariz şekilde farklı iki kanuniyet takımının varlığını kabul ediyor. Bunlardan ilk takım, dış dünyanın gelişmesine müteallik olup öbür takım insanoğlu düşüncesinin kanunlarıyla ilgili oluyor. Bunun anlamı, sosyal değişmeler insanlar tarafından yapılırken bunların, etkin olabilmeleri içine, insanların irade, niyet ve hattâ idrâklarının dışında cari olan gizli kanunlara uygun olmaları gerektiğidir. Her türden sosyal yenilikler, insan niyetinin sonuçları gibi görünürlerken, gerçekte bunlar sayısız insan iradesinin ürünü olup bu iradeler geniş ölçüde birbirleriyle çatışma halinde olurlar. Böylece, yeniliğin nihaî sonucu bir *kaprislilik-sebatsızlık* veya tarihî tesadüf niteliğini arzeder.

Ve yine bir genel kaide ya da sosyal yasa olarak yeni, kaçınılmaz şekilde, eskisiyle ihtilâf halinde bulunur.

Üretim ilişkilerinin tümü, toplumun ekonomik yapısını, ve üzerine bir meşrû ve siyasî üst yapının çıktığı ve sosyal şuurun nihaî şekillerinin tekabül ettiği gerçek temeli teşkil eder. Yaşamın maddî araçlarının üretim tarzı, genel olarak, yaşamın sosyal, politik fikrî süreçlerini saptar. Bu, tarihî materyalismin doktrini olmaktadır.

Yine Marksist kurama göre her türlü değişmenin temeli çelişkilerdir. Bununla birlikte, çelişkiler, tabiat itibariyle mutlaka düşman olmazlar. Yine bu alanda kalmak üzere, ideolojilerin ekonomik temeli, onu değiştirmek üzere,

etkilediği olgusu bir gerçektir. Ancak, daha önemli olan, *son tahlilde*, üretim tarzının aslî, ideolojinin tâli olduğunun, ekonomik temelin kendi yolunu bulacağını kaydetmektir. Bu gerçeğin bilincine varmak, ütopyacılığı bilimden teferik etmek demektir[1].

Sosyal değişme kuramı üzerinde daha fazla yayılmıyoruz. Bu "değişme", Anadolu tarihi boyunca hep aranmış, bu yolda nice başlar verilmiş, nice kanlar dökülmüş. Hep bunların öyküleri içinde olacağız.

Kimin başı uçmuş, kimin kanı akmıştı? Bu baş ve kanın sahipleri, Osmanlının onu bir gerçek (realite) olarak kabule yanaşmadığı "halk"tı. Ama bir realite vardı ki o da Osmanlı-halk çelişkisiydi.

"Türk dili, kendi düşünsel boyutları içinde «halk» sözcüğünden değişik altı kavram üretmiş...:".

"1) Küçük toplum birimlerini içeren bir kavram olarak halk. Ev halkı...".

"2) Belli bir refah düzeyinin altında bulunan toplum kesimi olarak halk. Halk tipi ucuz ayakkabı...".

"3) Belli bir eğitim düzeyinin altında kalmış toplum kesimi olarak halk. Halk dersliklerinde okuma yazma...".

"4) Kamu görevlilerinin ve toplumda kendisine bir yer edinebilmiş kişilerin dışında kalan toplum kesimi olarak halk...".

"5) Ulus'a en yakın anlamı ile soyut bir kavram olarak halk. Halkoyu..."

"6) Tarihsel gelişim içinde geleneksel kültür bağlarından kopmamış, yabancı kültür değerlerinin en az etkisinde kalmış, yaratıcı gücü bir sanat, bir dünya görüşü oluşturabilmiş toplum kesimi olarak halk. Halk edebiyatı, halk şiiri, halk sanatı..."[2].

Ve ekliyor, Tanyeli: "...«Halk nedir» sorusunun yanıtı Türkçenin derinliklerinde saklıdır. Yanıt şudur: «Halk üçüncü şahıstır. «Ben-biz» değildir. «Sen-siz» de değildir. Yalnızca «O» dur."

Fransız Devrimi sırasında halk kesimine "Üçüncü hal" (Tiers-Etat) denmiyor muydu?...

Evet halk, bir edebiyat, bir şiir yaratmıştı. Ama bunun ötesinde, bu kitabın esas konusunu oluşturan bir dünya görüşü (*Weltanschauung*) oluşturmuş, bununla da her türlü yobazlık, mantıksızlığın karşısına dikilmişti. Bunu sadece sazıyla âşık'ın dilinden değil, okumuşunun "nazm" ile de yapmıştı. "Örneğin, Fuzuli dörtlüğünde inananları cehennem tasvirleri ile korkutan vaizleri iyice sıkıştırır ve son iki dizede şöyle der: «*Terk-i mey ü mahbub dedün cennet için / Şerh eyle ki cennetde ne var ey vaiz?*» (Cennete girmek için içkiyi ve

---

[1] John McLeich.— The theory of social change. London 1969. s. 3-12.

[2] Halit Tanyeli.— Halk kavramı. *in* Cumhuriyet 16.12.1981.

güzel-sevmeyi-bırakmak gerekir dedim. Açıkla bakalım cennette ne var ey vaiz?) Evet, içki içmek ve güzel sevmek günah ise niçin bunlar İslâm cennetinde de var?...".

"Bir beytinde de güzellerin mihraba benzeyen kaşları önünde secde etmeyen, yani aşktan anlamayan ve aşkı yasaklayan ham sofulara dinlerinin iyi bir din olmadığını söyler ve işi bu dini değiştirmelerini öğütlemeye kadar vardırır: *«Hublar mihrab-ı ebrusına kılmazsan sücud/Dinüni döndergil ey zahid ki yahşi din değül!»*"[1]. İlerde döneceğiz Fuzuli'ye.

Divertimento

Sıcak Ramazan ayında oruçtan gırtlağı kurumuş bir Karadeniz uşağı, ellerindeki dondurma külâhlarını şapur şupur yalayan bir turist çiftini görür ve dayanamayıp erkeğin ensesine bir tokat indirir: "Hemşerunı, dininun kadrinu bil!"...

*

* *

Her çağın bir ana doktrinle tarihe yerleştiği sanılmamalıdır. Ancak ortada, çoğu kez tutarsız, ama aynı kökenli, bir düşünce kümesi vardır. Talî doktrinler, ya eski ekonomik tepkilerden geri kalanlar, ya da, aksine, yakın tepkilerden doğmuş olup yeni bir sorunun terakkiini ifade etmiş olabilirler. Zihin, hem geçmişin ürünü, hem de geleceğim âmili olur[2].

"Bir kamu mahalli, kilisenin yerini alıyor. Bu mahal, çoğu kez, meyhanedir... Yeni dinde, insanoğluna gök değil, yeryüzü tahsis edilmiştir...". Böyle demişti, asrımızın ortalarında, ünlü ekonomist-sosyolog Charles Morazé[3]. Ama ondan yüzyıllar önce, Fuzuli'nin yukardaki dizeleri aynı şeyleri ifade etmemiş miydi?

Evet, bir halk düşünce sistemi, uzun yılların deneyim ve birikiminin ürünü olarak oluşacaktı.

Biz bir sisteme "malzeme" sağlayacak tarihî olay ve fikrî gelişimleri olabildiğince özetle vermeye çalıştık.

Halkın düşüncesinde odaklamış bir "adalet" kavramı, baş köşeyi işgal ediyor. 1908 "Hürriyet" devrimi sırasında ağızlarda dolaşan "hürriyet, adalet, müsavat" âvazesindeki "adalet", bu şarkıyı söyleyenlerce nasıl algılanmıştı?

Yakın tarihimizin konumuz dışında kaldığına ve oluşmuş Türk düşüncesinin kaynaklarına indiğimize göre Platon'un işbu "adalet"ten ne anladığına kısaca bakalım. Hoca'nın yurttaşları üç sınıfa ayırdığını hatırlayarak: "...

---

[1] Tahir Tekin.— Fuzuli'nin güncel önemi, *in* Cumhuriyet 16.05.1995.

[2] *ibd.*, s. 184.

[3] Charles Morazé.— Introduction à l'histoire économique, Paris 1952, s. 8.

Platon, üç sınıf arasında değişme ve karışmanın adaletsizlik ve dolayısıyla, karşıtının da adalet olması gerektiği yolundaki nihaî sonucunu çıkarmaktadır: «Şehir her sınıf, yardımcılar ve bekçiler olduğu gibi para kazanıcı sınıf da, kendi işine baktığı zaman adalet olur»... Bu önerme de, Platon'un adaleti sınıf yönetimi ve sınıf ayrıcalığı ilkesiyle özdeşleştirdiği anlamına gelmektedir. Çünkü her sınıfın kendi işine bakması gerektiği ilkesi, kısaca ve kabaca söylenince, *yönetici yönetir, işçi çalışır ve köle köleliğini ederse devlet âdildir* demektir"[1].

Bu ilkeyi Osmanlı rejimi, asrımızın ilk yarısında Mussolini de, faşist doktrini olarak aynen, uygulayacaktı.

*

* *

Osmanlı "cennet"i gökte bilirken onun antitezi halk bunu yeryüzünde aramıştı ve bu uğurda kellesini verip durmuştu. Osmanlı resmî tarihçiler, Patrona Halil'in İstanbul'da, günlük kazandığı parayı Galata meyhanelerinde yediğini anlatarak onun ne "alçak adam" olduğunu göstermeye çalışıyorlar. O ise ki Balzac, "meyhane halkın parlamentosudur" dememiş miydi? Bu karşılıklı "mantık oyunu"ndan Şeriat'ın ipine sarılmış Osmanlı ile "parlamento"nun karşıtlıkları ortaya çıkıyor.

Divertimento

Oliver Cromwell, ilk kez namına para bastırmış. Yaşlı bir şövalye bunu dikkatle gözden geçirmişti. Paranın bir yüzünde "Allah bizimle beraberdir!", öbüründe ise "İngiltere parlamentosu" ibarelerini okuyunca "Allah'la parlamentonun aynı tarafta olmadığını görüyoruz!..." demiş...

*

* *

Halk düşüncesini yansıtan önemli öğelerden birinin halk fıkraları, hikâyeleri olduğu bir gerçektir. "Bu fıkralar konu edindikleri zümrelere göre çeşitlenir. Türk halk edebiyatında din, mezhep, tarîkat zümrelerini konu edinen fıkraların en yaygını Bektaşîler üzerine anlatılanlardır. Bektaşî, fıkra tipi olarak rakı, şarap gibi sarhoş edici içkilere karşı İslâm dininin «haram» yargısını hiçe saymak bakımından Bekri Mustafa ile birçok maceraları ortaklaşa paylaşır; ama Bektaşî hikâyelerinde geliştirilmiş olan konular ünlü kayyaş üzerine anlatılanlara göre çok daha zengindir. Bektaşînin bütün din, diyanet sorunlarında İslâm yasalarına aykırı bir düşünü ve tutumu vardır: o, işi Allah'la şakalaş-

[1] Karl Raimund Popper.— Açık toplum ve düşmanları I. Platon. Çev. Mete Tuncay, Ank. 1968, s. 96-7.

maya, gereğince ondan bile birçok haksızlıkların hesabını sormaya kadar götürür..."[1]. Bektaşînin hak ve halk yolunda olduğunu her vesileyle göreceğiz.

Divertimento

Gemi, fırtınaya tutulmuş, tehlikeli anlar yaşanıyor. Bektaşî de bir köşede korkudan tir tir titriyormuş. Biri yaklaşmış "Erenler, ne korkuyorsun, Allah kerimdir (cömerttir)" deyince, "ben de ondan korkuyorum işte. Ya kemal-i kereminden (çok cömertliğinden) balıklara ziyafet çekmeye kalkarsa?..."

Yine bir gün Bektaşî, şarap içerken yakalanır. Onu kadının önüne getirirler. Molla bağırıyormuş, "bu ne dinsizlik, bu ne imansızlık!..." diye. Dede, "Kadı efendi, ben Allah'ın yarattığı üzümü alıyorum, yine Allah'ın yarattığı ağaçtan bir fıçıya sıkıyorum. Sonra elimi sürmeden bırakıyorum. Allah, içerde ne yaparsa yapıyor, ben de onu içiyorum. Ne var bunda kızacak?..." diye kendini savunmuş.

Ussal (rasyonel) düşünce örnekleri oluyor, bunlar.

Ve Ömer Fevzi şerhinden ilm-i hal:

"Der beyan-ı hak:

Avaze-i hak arşa vurup sidreyi (yedinci kat gökte bulunan bir makam) aşdı.

Ya hak deyu feryadımız Allah'a ulaştı

Biz kevser-i haktan (hak şarabından) içüb iman ile coştuk

Hak uğruna imanımıza hizmete koştuk".

"Aşağıdaki talim her hutbede okunacak kıymet ve ehemmiyeti haizdir."

"Hak ikidir:

Hakk-ı lâhût (Allah hakkı) ve hakk-ı nâsût (halk hakkı).

Hakk-ı lâhût'a riayet kılmayan, caiz ve müsted'adır ki nail-i

gufran ola (affa mazhar olmak için bunun istenmesi caizdir)

Hakk-ı nâsût'a riayet kılmayana gufranını (affını) bahşetmek,

âdetullah içre haklı sayılmaz. Sen gayrin malim uğurlıyana (çalana)

ol mali helâl eder misin? Ya bir ümmetin hakkın uğurlıyana

ol hakkı kim helâl eyleye. Nâsın (insanların) gadrinden sakın ey abd-i haris (hırslı kul).

Ömrünü hakk-ı mazlûmîni istirdada (mazlumların hakkını geri almaya) vakfedenler, şad ola,

Hak ile bâtıl beyninde tereddüt kılan hidayet bula (doğru yola gire)

Bâtıl icra edilip hakk-ı nâsût ihlâl kılınursa bu icraya ken fiili

ile şerik olmayup sükût ve mütavaat (itaat) kılan dahi şerik ad olunur.

---

[1] Pertev Naili Boratav.— 100 Soruda Türk halk edebiyatı. İst. 1969. s. 99.

Hakk-ı nâsût, evvel-i emr-i lâhûttur (Allah'ın baş emridir). Hakk-ı nâsûta riayet etmeyen ulûlemre (emir sahiplerine, halifelerle onların adına hükümler veren kadılara...) inkıyad kılmak (boyun eğemek) butlan (haksızlık) üzere şirkettir (ortaklıktır). Butlana şerik olan, Hakk-ı Tealâ'ya şirk koşmuş (ortak göstermiş) olur.

Ben bu fetvamı emr-i Bâri'ye (Yaradan'a) sığınıp yazdırdım. Siz tefekkür edersiniz.

...".

*

* *

Halk atasözü ve deyimleri de çok şey ifade ediyor, fikriyatında. Birkaç örnek:

Abdal tekkede, hacı, Mekke'de.
Allah bilir ama kul da sezer.
Gâvurun tembeli keşiş, Müslümanın tembeli derviş.
İmam osurursa, cemaat sıçar.
Ağanın malı çıkar, uşağın canı.
Ağası güçlü olanın kulu asî olur.
Arpa verilmeyen at kamçı zoruyla yürümez.
Biri yer biri bakar, kıyamet ondan kopar.
Çiftçinin karnını yarmışlar, kırk tane "gelecek yıl" çıkmış.
Devletin malı deniz, yemeyen domuz.
Osmanlının ayağı üzengide gerek.
Osmanlının ekmeği dizi üstündedir.
Osmanlı tavşanı araba ile avlar.[1]

Ve böyle hiç bir yoruma gerek göstermeyen daha nicelerini sırası geldikçe zikredeceğiz.

*

* *

"Onuncu yüzyıldan başlayarak ondördüncü yüzyıla dek Güney Fransa'nın Oksitanya bölgesinde etkili olmuş Kathar doktrini ile 1417'de asılarak öldürülen Şeyh Bedreddin mezhebi arasında akrabalık aramak, ilk bakışta düşsel gelebilir. Oysa Şeyh Bedreddin yandaşlarının ilk olarak örgütlendiği Aydın Beyliği, Kathar doktrininin aynı bölgede baş verdiği Alaşehir (Philadelphia) odağının[2] yansıma alanı içerisindedir. Şeyh Bedreddin'in düşünceleri Kathar doktrininden izdüşümleri taşır. En önemlisi ikiyüz yıllık bir ara ile kesişen ve

[1] Ömer Asım Aksoy.— Atasözleri ve deyimler. Ank. 1965. *passim.* T.D.K. yay.

[2] Ayrıntılarıyla göreceğimiz Bogomiller kastediliyor.

binlerce kilometreye yayılan bir «aynı» alanda her iki inancın sahipleri, «yarin yanağından gayri her yerde, hep beraber, herşeyi paylaşmak» istemişlerdir".

"Aydın ellerinde çarmıha gerilen Börklüce Mustafa, tüm insanlığın bir parçasıdır. Pirene dağlarının güzelim şatoları bizi de ilgilendirir".

"Fransa'da «Katharizm», İtalya'da «Patarinizm», Balkanlar ve Makedonya'da «Bogomilizm» diye anılan iyiyle kötünün eşit karşıtlığına dayalı bu din, X. ve XV. yy'lar arası Batı Anadolu'dan İngiltere'ye uzanan bir yayılma gösterirken, evrensel bir mesaj taşıyordu..."[1].

Saulnier'nin sözünü ettiği bu "din"in temelinde Gnostisism ya da Zerdüşt'ün vaz edip yüzyıllar sonra Mani'nin geliştirdiği Manihaism yatar ki Kilise'nin "düalist heresy" olarak damgaladığı bu doktrin, Çin'den İngiltere'ye kadar yayılmış ve Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında onu kökünden sallayacak kadar da etkili olmuştu.

Kilise, rakiplerini hep bu "heresy" ile suçlayacaktı.

Ne idi bu, geniş bir tarihî güç olmuş Mani'nin gnostik sistemi? Ne idi bu, nihaî çöküşüne rağmen ona dayalı dinleri insanlığın büyük dinleri arasına yerleştiren doktrin? Gerçekten Mani, Gnostik sistemi bina edenler arasında bir evrensel din kurmayı amaçlayan tek peygamber olmuştu. Doktrininde, sair Gnostiklerin (Marcion hariç) aksine hiçbir bâtınî unsur bulunmuyor. Metodu syncretistic (bağdaştırmacı) olmakla birlikte sistemi böyle olmayıp gnostik dinî prensipinde eski dinlerin mitolojik temsilleri bilinçli olarak kullanılmış. Mani çok değişik dinî geleneklerin cari oldukları bir alanda, III. yy'da Sâsânî Babilonyasında yetiştiğinden buna imkân bulmuştu.

O, 240-41'de Hindistan'a denizden gitmiş, Belucistan'da bir Buddhist kralı, Turan Şah'ı, kendi dinine çekmişti[2]. Manihaist misyonerler rahatlıkla başka dinlerin sembol, mitos ve hattâ kavramlarını kullanabiliyorlardı ki biz bütün bunları Bektaşî geleneğinde göreceğiz.

Mani dini, tüm İpek Yolu boyunca yayılacaktı.

Dünya kültürleri ve uygarlıklarını birbirlerine yakınlaşmaya götüren yollardan biri, bu yol olmuştu. Tarihin birçok vechesi, düşünce, bilim ve kültürde gelişmeleri, sadece bireysel uluslarda değil, beşeriyetin çok geniş bölümlerinde de etkileyebilir.

Marco Polo'nun günlerinden beri ipek ticareti, dünya kervanlarının bir renkli kesimi olmuştu. Rivayete göre İskender'in tâ Asya içlerine kadar varan serüveni, bu işte İran aracılığını ortadan kaldırmaya yönelikti. Ya Colombes'unki?

---

[1] Mine G. Saulnier.— Gülün öteki adı (Kather Şövalyeleri'nden Şeyh Bedreddin yiğitlerine), İst., 1989. s. 11-12. 19.

[2] Hans-Joachim Klimkeit.— Gnosis on the Silk Road. San Francisco 1993. s. 2-3.

İlkel ticaretin dürtüleri çok köşeli idi. İşin merkezinde, hiç şüphesiz, kazanç aşkının yanısıra ekonomik faydalılığı haiz mataları sağlama isteği yatıyordu. Buna prehistoryadan verebileceğimiz örnek var: Edirne'nin Batısından, ondan az bir uzaklıkta geçen bir ticaret yolu, belli aralıklarla ve Bulgaristan içlerine devam eden düpdüz bir güzergâh üzerine dizilmiş dolmenlerden (fot. 1) belli oluyor. Buradan herhalde tuz, şap (debagat), obsidian (çakmaktaşı) ... ve de "Ana tanrıça" kavramı revan oluyordu. Zaman geçecek, Hadrianapolis (Edirne), Balkanlar'dan gelen yolların birleşeceği ve buradan da malların Byzantium'a varacağı bir "kara limanı" olacaktı. Boşuna mı Osmalı, aynı niteliği haiz (bu kez Doğu'dan gelen kervanların mallarını indirdikleri) Bursa'dan sonra Edirne'yi başkent yapmıştı?

Vurgulanması gereken bir başka husus da, ilkel ticaretin arkasında, mezkûr dürtüler dışında, bir çapraşık psikolojik dürtünün yattığıdır: Ticaret, çoğu kez, büyük sosyal ve törensel anlamı olan mataların konusu oluyordu...

Tarihî deneyimler dikkati son derece ilginç bir olgu üzerine çekmişti: Yeni zamanlar öncesinde, farklı uygarlıklara sahip insanlar arasında temasın tesisi. 1492 yılından beri, birbirlerini kesen kültürlerin teması, dünyadaki bütün ulusların deneyimlerini derinlemesine etkilemişlerdi. Aslında bu olgu, mezkûr tarihten binlerce yıl öncesinden başlamıştı. Ama Batı tarihi, Amerika'nın keşfini, bir nirengi noktası olarak alıyor. Bu tarihten itibaren tarihçi, anthropolog, sosyolog ve sair dalların bilginleri, bütün güçleriyle modern çapraz kültürel yüz yüze gelmelerinin dinamiklerini tahlile koyulmuşlardı. Bunların çalışmaları, uzun mesafe ticareti, uzun mesafe bitki, hayvan ve de hastalık teatisi gibi (Colombes, Atlantik ötesinde mısır, altın ve gümüşten... başka, frengiyi de Avrupa kıtasına taşınmıştı) themalar üzerine odaklanmışlardı.

XVI. yy'ın Avrupa'sına bakıldığında, V. Charles ve kardeşi Ferdinand'ı, Süleyman'la mücadele halinde görürüz. İyi ama, kimdi bu Süleyman? Herne kadar kültürlü bir hükümdar idiyse de Avrupalı değildi. O, başka bir kültürün temsilcisiydi. Bu arada Portekizliler de Afrika'nın Güney'inde dolaşıp Hind kültürü, birkaç yıl sonra çok daha uzak Çin'inki ile temas kuruyorlardı. Bu kültürler, kesinlikle Avrupalı değildi. Bunlar sadece *başka* kültürlerdi. Keza, XVI. yy'da, İngiliz tacirleri Kuzey Buz Denizi'inda Barent denizinden Moskova'ya varmışlar. Çar IV. İvan'la tanışmışlardı. Çar da, bu unvanını Constantinopolis üzerinden Roma'dan almıştı. Ama kültürü, herne kadar her ikisi de kökenini Roma-Bizans imparatorluğuna bağlamışlarsa da, Avrupa'nın uygarlığından uzak farklı yönde yol almıştı.

Bir kültür deneyiminin çözülmesinin, onun politik ve ekonomik müesseselerinde vaki değişmeden kaynaklanan nedenleri olunca, bu kültür yeni yabancı

düşüncelere açık olur. Roma İmparatorluğu'nun ekonomik ve politik yapısının çökmesi Hıristiyanlığın başarısını sağlamış mıydı?[1]. Ama Hıristiyanlık Arap Yarımadası'nda doğmuştu, merkezini Roma'da kurmuştu... Fikirler, hisler, dinler... yol almışlardı.

İsâ'yı da kullanmış olan Manihaismin, insanlığın necatı (kurtuluşu) ile ilgili, örgütlü bir kitle dini olmuş, ilk Katolik örneğine benzer bir Kilise kurmuştu ki işte bu Kilise Batı'da ve Orta Asya ve Çin'e kadar uzanan Doğu'da Hıristiyan Kilisesi'nin başlıca rakibi olmuştu, Buddhisminki olduğu gibi. Bu yayılmanın merkezi, bilindiği gibi, İran olmuştu. Halen ele geçmiş ve tercüme edilmiş çok sayıda Manihaist metinler, eczümle ilâhîler, dualar, istianeler, büyü, afsun, tarihî yazılar... bulunuyor ki bunların bir bölümü İran alanı metinleri, bir o kadar önemli bölümü de Türkçe olanlarıdır. Bütün bunlar İpek Yolu üzerindeki yerlerden ele geçmişti.

İranî metinlerde Mani "Işık'ın Resûlü" ve bir halâskâr tanrı olarak tebcil ediliyor (ululanıyor). O, "(Tanrı'nın) Kelâmı'ndan yaratılmış" olarak betimleniyor. Türkçe metinlerde sadece bu unvanlarla değil, aynı zamanda "Buddha", "Buddha Maitreya" vs. gibi Buddhist unvanlarıyla da ululanıyor. Onu Maitreya, müstakbel Buddha ile özdeşleştirme niyetine rağmen o, bir "sahte Maitreya"dan ayırdediliyor. Bunu içeren belgede "Gerçek Maitreya", "Tanrı'nın Oğlu" (*tängri ogli*) tesmîye ediliyor.

Türkçe metinlerin çeşitli cümlelerinde Mani'nin Buddhalığı vurgulanıyor. Buddhist ıstılahlarına tamamen uygun olarak ondan "kökeni (*töz*) iyi Nirvana-'da" diye söz ediliyor; o, Buddha itibarını, yani Buddhalığı (*burxan kuti*)[2] iktisabetmiş olarak insanları her türlü kötülükten kurtarıyor. O, *tängri* ve *burxan* tesmiye ediliyor. Mani mükemmel Baba, Önder, Muallim, Vaiz, Tabib, Uyandırıcı, Halaskâr, ve hattâ "en yüksek Tanrı" oluyor[3].

Evet Türkler, Manihaist ve nihayet Müslüman olmadan önce, Buddhismden de geçmişlerdi,

Şinasi Tekin, aşağıda aktardığımız ifadeleriyle de Türklerin Buddha ve Mani dinleriyle ilişkilerine ışık tutuyor[4]:

"Göktürk kitabelerinde «anne» manasındaki *ög* kelimesine sık sık rastlanır. Akrabalık adı olarak kang «baba» yanında *ög* daha VIII. yy'daki Mani ve Burkancı metinlerinde sık sık geçer: *ögi kangı* «anası babası». Ve bir de Uy-

---

[1] Matthew Melco.— The interaction of civilisations. An assay. *in* JWH XI/4, 1969, s. 577 ve dev.

[2] Türkler Buddhâ dinine "burxan" dini diyorlardı.

[3] Hans-Joachim Klimkeit.— *op. cit.*, s. 279 ve *passim*.

[4] Şinasi Tekin.— *Ög, ögir, varlığ, varlıka* kelimeleri nereden geliyor? *in* Tarih ve Toplum 122, Şubat 1994.

gurca Mani metinlerinden, 796 tarihinde Hoço'da istinsah edildiği kesinlikle bilinen bir metinde *ög tengri* «ana tanrıca» olarak kullanılmıştır...".

"Anadolu'da *ög* kelimesinin «öksüz» den başka hiçbir izi kalmamış...".

"*Ögir*, «sevinmek, neşelenmek» fiili kitabelerde iki yerde geçiyor... Mani metinlerinde *ögir* fiiline sık sık rastlanır. Ayrıca fiilin birkaç iştikakı da var... Bu sonuncular Mani mensubu Uygurların ilâhîlerinde sık sık kullanılır".

"Bozkırlardan şehirlere, Kuzey İpek Yolu üzerindeki şehirlere iniyoruz. Mani ve Burkancı manastırlarının kütüphanelerini karıştırıyoruz. Soğutca, Pehlevice ve Toharca metinler arasında Uygur Türkçesiyle yazılmış metinlere bakıyoruz... Bu eserlerde şunları buluyoruz:"

"Bögü Kağan Mani dinini kabul etmek üzeredir. Mani rahipleriyle yaptığı uzun münakaşalardan sonra nihayet ikna olur...".

"Görüldüğü gibi burada eylem askerî bir eylem değildir, tamamiyle dinîdir. Fakat bozkırdaki kullanımdan farklı olarak özne[1] gökten yere inmiştir. Yani özne bir insandır, bir hükümdardır artık; ama ne de olsa ilâhî bir gücü olan, en azından kendisine ilâhî bir güç izafe edilen varlıktır...".

"... Mani metinlerinde hâlâ bozkır havası estiriliyor: *il ötüken kutı küç birü yarlıkaduk üçün* "İl Ötüken'in ruhu güç verme lûtfunda bulunduğu için...".

*

* *

Kültürler arası karşılaşma ne, birçoklarının iddiasının aksine, 1492'de başlamış, ne de münhasıran Avrupalıların inisyatifiyle vaki olmuştur. Bu karşılaşma, hep söylediğimiz gibi, insan cinsinin ilk günlerinde itibaren dünya tarihinin bir düzenli vechesidir. Muhtemelen modern çağ öncesi bireyleri yabancı kültürel gelenekleri tam olarak kabul edip derin bir manevî ya da psikolojik ihtida deneyini yaşamışlardı. Bunun da siyasî, içtimaî veya iktisadî amaçları olmalıydı. Bunda iyi örgütlenmiş yabancılar örnek alınmalıydı.

Kültürler arası karşılaşmada uzun mesafe ticaret ve emperyalist genişlemenin rolü aşikârdır. Bunun ayrıntılarına girmiyoruz[2]. Sadece XVI. yy'da Osmanlı Devleti'nin Venedik, Cenova... ile ticaretinin[3] Türk düşünce sistemlerini yalayacak fikir rüzgârlarını düşünmek yeterli olur...

---

[1] Dilbilimde "fail", felsefede ise "bilinci, sezgisi, düş gücü olan, kimi filozoflara göre de dış dünyaya karşıt olan birey" manalarındadır (Türkçe-Sözlük). Tekin'in bunu bu ikinci manada kullandığını sanırız.

[2] Bu hususta bkz. Jerry H. Benthley.— Old World encounters. Cross-cultural contacts and exchanges in pre-modern times. Oxford 1993.

[3] Bkz. Bruno Simon.— Navires et marchands vénitiens dans l'Empire Ottoman (1558-1560). *in* Coll.- III rd Congress of the social and economic history of Turkey, s. 47 ve dev.

"Ortaçağlar'ın bu özel kesiminin (XIII. yy.) çelişkileri telif edip uzlaştırma çabalarına sahne olmuş olması, XIII. yy'ı günümüzden geriye doğru değil, ona takaddüm etmiş sekiz yy'ın perspektivi içinde mütalâa ettiğimizde, şaşırtıcı olmayacaktır. Erken Ortaçağlar tarihinin özünün, Batı halklarının çelişkili kültürel geleneklerin karmakarışık düzeninin deneylerine gömülmüş olması keyfiyetinde yattığı, kuvvetli bir kanıt olabilir. Çıkış yeri olarak ifade edilerek Greko-Roman, Kelt, Gallik, Cermanik, Slavik, Viking, Bizans ve İslâm kültürel öğelerinin hep beraber, tamamen sersemletici şekilde atıldıkları söylenir. Bu çeşitli gelenekler, Batı Avrupa'nın değişik alanlarına farklı zamanlarda ve farklı şiddetle çarpıyorlar ve böylece de zaten içinde mündemic karışıklığı iyice artıyorlardı. Başka bir bağlamdan bakıldığında, işbu girift kültürel baskılarının da geniş ölçüde farklı bozulmuşluk derecesinde oldukları bir gerçekti..."[1].

Gördüğümüz gibi, en uzak kültürlerin etkileşimleri artık modern tarihin başlıca konularından biri oluyor şöyle ki bunlar ayrıntılarıyla irdelendiklerinde sosyo-ekonomik konular ister istemez ortaya çıkıyor. Grek dünyasındaki sınıf mücadelelerinin, köle isyanlarının, Roma'da Gracchus kardeşlerin eşitçi toprak reformu girişimlerinin, Spartakus hareketinin anıları, Roma askeriyle birlikte Fırat'a, Irak, Mesopotamya'ya, ve bu arada da, Küçük Asya'ya hiç mi gelmemişti? Bir Boccaccio'nun "antiklerical' tutumu (Decameron), 1525 Köylü Savaşları, Bohme'nin Alman İmparatorluğu'ndaki demokratik hareketi hiç mi yansımamıştı bu topraklara? Ya Huss ve Wycliffe'in fikirleri?... Venedikli tacir hiç mi anlatmamıştı bu öyküleri?

Her yönden yayımlanan kültürel ışının en uzak diyarlara vardığı, yadsınamaz bir gerçektir. Buna son bir örnek verelim, çok çok eski günlerden.

Arabistan Körfezi, Oman Körfezi ve Arabistan Denizi'nin kıyıları, eski Yakın-Doğu ve Güney Asya'dan ticaret için doğal durak yerleri oluyorlardı; bu itibarla bölge, her iki mahalden, M.Ö. son üçbin yıldan tarihî dönemlere kadar geçen zaman içinde, kültürel dürtü almıştı. Bu itibarla şaşırtıcı ölçüde müreffeh ve Afganistan'ın Kuzey-Batı'sı, Güney Uzbekistan (eski Bactria) ve Güney-Doğu Türkmenistan'da Murghabo suyu deltasında yaşayan yüksek artistik ve teknolojik bilgiye sahip tarımcı toplumların, Batı'da eski Mesopotamya'dan Doğu'da İndus Vadii uygarlığına kadar kaydedilmiş etkileri, keza kültürel, ve/veya ticarî anlamda, Arap Körfezi ve Arabistan Yarımadası'nda da hissedilmişti. C-14 (radyoaktif karbon 14) ölçümüyle, o dönemlerin malzemesinin M.Ö. III. binin sonu ile II. binin başları arasına ait oldukları saptanmıştı.

---

[1] Richard E. Sullivan.— The Middle Ages in the Western tradition: some reconsiderations. *in* Coll.— Essays on medieval civilisations. s. 21.

Mezkûr Körfez bölgesine (Oman, Birleşik Arap Emirlikleri, Bahreyn Adası, Kuzey-Doğu Suudî Arabistan) uzanan "Orta Asya" etkisi, Orta Belucistan'nın Kaşi ovasında çok çeşitli Murghabo-Bactria malzemesinin keşfiyle sabit olmuştur.

Evet, çok çok eski günlerde Arap Yarımadası, Orta Asya malzemesi ithal edip bunu kullanıyordu...[1].

Biz, bütün bu olguların sonucu olan kültürel etkileşimi bir mütearife (belit) olarak kabul edip Türk düşünce sistemini etkilemiş olması melhuz, tarihin en eski dönemlerinden itibaren ve her yöndeki fikir hareketi ve bunlara dayanan başkaldırmaların özünü, olabildiğince özetleyerek, verdik. Kimse bunlar için "bu olaylardan bize ne?" diyemez. Bizans'ta Manihaist ve Mazdakî düşüncelerin canlı olarak yaşadığını anlattığımızda, bunların Bizans'ın varisine intikal edeceğini doğal bir tarihî olgu olarak gördük. Roma'da uygulanan tarımsal bayramların çoğunun halen aramızda, değişik adla yaşadıklarını bilmiyor muyuz?

*

* *

İslâm doktrininin içindeki çelişkiler, çok sayıda tefrikaya müncer olacaktı. Bunların birçoğu, halkı doğruca etkileyecekti. Bunlar, VIII. yy'dan itibaren özellikle Helen dünyasının eserlerinin Arapçaya çevrilmeleri ile ortaya çıkan yeni düşüncelerin akıntısına kapılacaklardı. Kimi halk düzeyine inecek, kimi de sadece "güzideler" katında kalacaktı. Bu, aslında, İslâm'ın parçalandığı anlamına gelmiyor: İslâm kültürü birçok farklı renge bürünecekti. Yani İslâm'ın vahdeti, kültürel olarak yekpare değildir. İslâm dünyası sadece Samî öğe içermeyip Asya kıtasının derinliklerine varmış, Kara Afrika'nın geniş bir bölümüne uzanmıştır. Bu imanın arkasında yüzlerce milyon insan olup bunlar çok farklı maddî ve manevî iklimler altında yaşıyor, en çeşitli politik sistemlere tabî oluyorlar şöyle ki İslâm'ın manevî vahdeti içinde hadsiz bir yaşam tarzı ve cemaat çeşitliliği görülüyor.

Her düşünce sistemi tedricen, içinde yeni felsefî ya da bilimsel fikirlerin, yeni tekniklerin, yeni sosyal ve ekonomik kavramların cemaatlar içinde cari yaşam tarzını ve yapısal ilişkileri değiştirmeye meyleden bir toplumsal evrimle karşılaşır. Tedricî değişmeye uğrayan toplumun temel akîdeleri, yeni ideolojik ve tarihî koşulları karşılamak üzere bir uyarlanma sürecine girme eğilimde olur. İslâm bu sürecin dışında kalamazdı ve yüzyıllar içinde İslâm dünyasının kültürel bölgelerinde çeşitli eğilimler belirecekti.

---

[1] Elisabeth C.L. During Kaspers.— Further evidence from Central Asian materials from the Arabian Gulf. *in* JESHO XXXVII/1, February, 1994, s. 33 ve dev.

İslâm'ınki gibi bir geleneksel uygalıkta bir tanrısal düstur, bir "baş Fikir" hükmeder ve onun dünyevî zarfları üzerinde derin iz bırakır. Bununla birlikte her zarfa, içinde bütünleştiği gelenekte kendi fıtrî olanaklarını geliştirme hürriyeti bulunur ve böylece de, bahis konusu geleneğin genel rahmi ya da kalıbı içinden bir özel "dünya" ya da "bölge" doğar.

Tarih, hiç şüphesiz, sadece bir bölgenin kültürel hüviyetini şekillendirmede değil, aynı zamanda çok daha vâsi bir kültür kalıbı içinde mahallî renk ve farklılaşma sağlamada en güçlü âmil olmuştur. Müşterek tarihî deney ve belli bir cemaatin kendi geçmişi hakkındaki bilgisinin türü, yukardaki âmiller kadar mahallî kültürel kalıpları saptamada kuvvetli etken olmuşlardır. Mısırlıların firavunlarla, her ikisinin de İslâm kültürünün Arap bölgesine mensup olmalarına rağmen Suriyelilerinkinden farklı tarihî ilişkileri vardı. Bu bölge birliğine rağmen bu bilgi türü Mısır'ı, daha geliş Arap kültürel dünyası içinde bir özel "bölge" haline getirmişti. İran'da, hattâ Azerî Türkçesi'ni konuşanların bile, Keyhüsrev veya Dara gibi şahsiyetler hakkında, öbür İranlılarla aynı tarihî deney ve şuura sahipken, yüzyıllarda Farsça konuşan Bengal veya Sindhliler, Ahmenî geçmişi ile aynı ilişkiyi paylaşmıyorlar... Sûfî tarikatların yayılmasının da kültürel farklılaşmada yine başat bir rolü olmuştu. Ve nihayet demografik ve coğrafî niteliklerin de dikkate alınmaları gerekir. Yüzyıllar boyunca göçebe ve yerleşik halklar arasında sürekli met ve cezirlere sahne olmuş bölgeler, derin bir müşterek veche iktisabetmişlerdi. Aynı şekilde tamamen yerleşik tarımsal cemaatlarda da böyle olmuştu[1].

Claude Cahen'in ilerde çok kez tekrarlayacağımız bir sözünü zikredelim: "Her ülke, İslâmı «kendi İslâmı» yapmıştı..."

Politik seçimler, doğruca dinî seçimler gibi, sosyal konumların sonucu olurlar. Bittabî bir hükûmetin belli bir doktrin ya da buna sahip bir sosyal ortama bağlı gibi olması halinde sosyo-politik muhalefet kolaylıkla farklı dinî doktrinleri benimseyecektir[2].

Bu iş aslında sosyal sorun'u vaz etmeye mencer oluyor. Gecikmiş ve özel bir şekil altında, ilerde üzerinde duracağımız "Haşhaşîn" ya da İsmâîlîlikten bazı yakıcı düsturlar kalıyor: "Müslüman fakihler size öbür dünyanın mal ve varlıklarını o kadar medhediyorlarsa bu, bu dünyadakileri elinizden daha kolay almak içindir" demiş onların şairlerinden biri[3].

Biz, bütün bu tefrikaları irdelerken kitabın ana konusu itibariyle, bunların sosyal yanlarına ağırlık vermeye özen gösterdik. İşin dinî yanı, ancak bu iki-

---

[1] Seyyed Hossein Nasr.— Islam in the world: Cultural diversity within spiritual unity. *in* Cultures IV/1. 1977 s. 16-7.

[2] Claude Cahen.— Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale. Damas 1977, s. 189-190.

[3] *ibd.*, s. 197.

sinin bağlantısı çerçevesi içinde ele alındı. Fazla bir sosyal anlamı olmayan hareketlere de burada yer vermedik.

*

* *

Hıristiyan Küçük Asya ve Türk-Müslüman Anadolu'nun tarihinin başkaldırmalar tarihi olduğunu söylemekte fazla hata etmiş olmuyoruz. Biz bunların başlıcalarını, bıraktıkları "tohum"larla birlikte, tafsil ettik. Hepsinin mutlaka sosyo-ekonomik ve politik nedenleri vardı: topraksızlık, merkezin ve/veya onun mümessillerinin aşırı sömürüsü, bir sosyal tabakanın aşağılanması, bu tabakanın önüne düşenlerinin "kimlik arayışı"...

Ve yıllar yılı sürmüş Celâli isyanları. Ve bunlara koşut Batı'daki hareketler. İtalya'da, XVII. yy'ın sonlarında, köylü ve eşraf, ortaya çıkmakta olup Torino'dan onlara "uzatılan" mutlakiyetçi devleti edilgin olarak kabullenmiyorlardı. Bunun tam aksine, kırsal kesim toplumunun çeşitli tabakaları, ya kendi aralarında ya da soylular ve kentlilerle değişik ittifak türlerine girmişlerdi ve bu stratejilerin sonucu olarak kırsal kesim sâkinleri Piemont'da mutlakiyetçi devletin etkisini hafifletmeyi başarmışlardı. Ve "toplum eksi devlet"i mütalâa etmek isteyen bilginlerin ilgisini çekmiş bazı themalardan biri, XVI. yy'da Friaul'lu bir değirmencinin Tanrı olmadan bu dünyanın nasıl meydana gelebileceğini meydan okurcasına izaha teşebbüsü oluyor.

Hareketlerdeki benzerliklere rağmen Anadolu'daki sonuçlar hiç de Batı'daki gibi olmuyor ve Babıâlî, vurdumduymazlığını sürdürüp gidiyor.

İlgisinin başlıca, Osmanlı devleti'ne karşılık Osmanlı toplumu olduğu az sayıda akademik araştırıcılardan biri Mustafa Akdağ oluyor. Herne kadar iddialarının bazıları şiddetli eleştirilere uğramışsa da ondan başka Anadolu kırsal kesim toplumunun işleyişi ve onun Osmanlı devleti ile olan çapraşık ilişkisinin tam teşhisini yapan az kişi çıkmıştır.

Akdağ'ın varsayımları şöyle özetlenebilir. XVI. yy Anadolu'sunda nüfus baskısı, genç köylüler için bir çiftlik ile bir eş edinmeyi imkânsız kılmıştır. Bunun sonucu olarak bunlar, Osmanlı devlet çarkında iş aramak için köy topluluğunun dışına itilmişlerdir: ya medrese talebesi (suhte) ya da ücretli asker olmak istiyorlardı. Ama her iki halde de bunlar, Osmanlı sistemi içinde bir kargaşa unsuru oluyorlardı şöyle ki devlet çarkı, bunları istihdam edebilmekten âcizdi.

"Artık köylüler"in ortaya çıkardıkları sorun, Osmanlı devletinin, işbu suhte ve paralı askerlerin (levendlerin) çapulcu olarak kırsal kesimde başıboş dolaşmaya başladıkları bir zamanda bunlara karşı almış olduğu tedbirleriyle daha da ağırlaşmıştı. Devletin suhtelere verebileceği azami olanak, bir toprak vermekten ibaretti. O ise ki bunlar kesin olarak köylü statüsünün üstüne çıkmak istiyorlardı.

Bastırma politikaları ise ancak kısmen etkili oluyordu. Bunun geniş ölçüde nedeni, Osmanlı taşra idaresinin, valiler ve adamlarını, sadece yargıç olmayıp her bakımdan idarî memur da olan kadılara karşı dengeleme prensipine dayanmasıydı. Kendileri daha medreseli olan mahallî kadılar, suhtelere eğilimliydiler, ve de bunları, Babıâlî'nin gönderdiği valilere karşı kışkırtmaktan geri kalmıyorlardı.

Bu koşullar altında mücadele on yıllarca sürüp gidecekti[1], göreceğimiz gibi.

*
* *

Bu kitabı kaleme alırken, işlenen konunun uzmanı bildiğimiz kişilerden geniş alıntılar yaptık, onların yazdıklarını talan etmekten hiç çekinmedik. Çoğu kez de, herhangi bir eksiklik ve/veya hataya sebebiyet vermeme kaygısıyla yazdıklarını aynen aktardık. Bunun, bazı çevrelerin dilinde "kitapları cımbızlayarak yazıyor" gibi eleştirilere uğrayacağını biliyoruz.

Divertimento

Bir Amerikan fıkrası: Adamın biri çevre yolunda (highway) giderken arabası stop etmiş. Orasını burasını kurcalamış ama başaramamış. Zar zor, ite kaka arabayı bir benzin istasyona getirmiş. Orada bir yaşlı usta gelip kaportayı açmış, içine şöyle bir göz atıp çırağına filan nolu anahtarı getir diye seslenmiş. Çırak bunu getirince usta oradaki bir somunu sıkmış ve araba mükemmelen çalışmış. Araba sahibi borcunu sorduğunda usta "yüz dolar!" demiş.

"Ne, bir somun sıkmaya yüz dolar olur mu!"

"Fatura gelince görürsünüz".

Fatura gelmiş, içinde şunlar yazılı: "Somun sıkma bir dolar; hangi somunun sıkılacağını bilme, doksandokuz dolar!"

...

Yine, kitabın dili de eleştirme konusu olacaktır. Ancak bunu yapanların, her kanunun, kimya, tıp, elektronik... in, ve bu arada tasavvufun kendine özgü bir üslûp ve terminolojisi olduğunu, bunların yeni uydurma sözcüklerle ifade edilemeyeceklerini bilmeleri gerekir. Kaldı ki bu kitap, sözlük ve hattâ ansiklopedi sahibi kişilere hitap ediyor. Bununla birlikte, yaptığımız aktarmalarda, birçok kelimenin tırnak içinde açıklamasını yapmaya da özen gösterdik. Gerisini okuyucu, Osmanlıca-Türkçe sözlüklerden çözecektir.

---

[1] Suraiya Faroqhi.— Political tensions in the Anatolian countryside around 1600. An attempt at interpretation, *in* Col, Türkische Miszellen. Robert Anhegger Festschrift-Armağanı-Mélanges, İst. 1987, s. 117 ve dev.

Dinî konular işlenirken büyük harfli yazdığımız "Peygamber", doğruca Muhammed'i, küçük harfle yazılan da sairlerini ifade ediyor.

*

* *

Bu kitabın yazılışında Dr. Nazan Ölçer, İSİS Yayıncılık Ltd. Şirketi sahipleri Sâman Helvacıoğlu ve Sinan Kuneralp'ın kitaplıklarından çok faydalandık.

Keza, teşviklerini esirgemeyen dostumuz, tabibimiz, koruyucu meleğimiz Dr. Dimitir Sectakof'u da anmadan geçemeyiz.

Hepsi sağ olsunlar.

TANIMLAR

SINIF

Marx, sınıfların, müşterek sosyal konum ve yazgı bilincini edinerek, politika sahnesinde faal gerçek sosyal gruplara dönüşmüş bireyler topluluğu olduğuna inanıyordu. Gaetano Mosca ise bunu biraz daha değişik şekilde ele alarak ilkellik düzeyini aşmış her toplumda ortaya çıkan gruplar olarak "idare edenler" ve "idare edilenler" sınıfları kuramını ortaya atıyor. Eşit olmayan yetke imtiyazlarının dağılımı bunun için bir işlevsel icab ve yapısal gereklilik oluyor. Devletin varlığı, idareci sınıfın varlığının nedeni sayılıyor. Sınıf da bu bağlamda politikada önemli rol oynayan ve devlet işlevlerini yerine getiren tüm insanlardan oluşuyor.

Mutad olarak işbu idareci sınıfa eklenmiş bir diğer, topluman "daha aşağı" kesimi mevcut olup etkin idare buna bağlıdır ki bu, bir orta sınıf, ya da *bürokrasi*'yi oluşturuyor.

Selçuklu ve Osmanlı toplumsal yapısına denk gelen bu ifadelerden sonra geçelim sair tanımlamalara.

Sosyal anlamında "sınıf" tâbiri, aralarındaki ekonomik malların eşitsiz dağılımının ve/veya siyasî imtiyazların tercihli bölünmesinin ve/veya kültürel değerlerin ayırd edici tefrikinin sırasıyla ekonomik sömürü, politik baskı ve kültürel tahakkümden ileri geldiği geniş grupları ifade eder; bunların hepsi kuvvede, kıt olanakların denetimi üzerinde sosyal ihtilâflara götürür. Sosyal düşünce geleneğinde sosyal sınıf, sosyal sistemin dinamiklerini, sosyal yapının *dağılımla ilgili* değil de *ilişkiyle ilgili* vecheleri çerçevesinde mutalâa edilir. Bu anlamda sınıflar, sadece bireylerin basit topluluğu olarak değil de kendi öz tarihleri ve toplumun örgütlenmesi içinde teşhis edilebilen yerleri olan gerçek *sosyal gruplar* olarak telâkki edilir. Bununla birlikte sosyal sınıfların benzer eğitim düzeyi, gelir ve sosyal eşitsizliğin sair özellikleri temelinde tefrik edilen bireyler topluluklarıyla özdeşleşebileceği düşüncesi, bunun *sosyal tabakalaşma* kavramıyla karıştırılmasına götürüyor. Bu itibarla sosyal sınıf tâbirine bağlanan anlamlar değişirler ve *sosyal tabakalaşma*'nın farklı tiplerine taalluk ederler[1].

Özetleyecek olursak sınıf kavramı, grupların sosyal tefriki ile ilgili olmaktadır. Eski zamanlarda sosyal tefrik sınıf olarak değil, sosyal durum (statü) ve

[1] Wlodzimierz Wesolowski and Kazimiez M. Slomcynski.— Class. *in* The Blacwell dictionary of social thought.

rütbe-mertebeye göre olurdu. Toplumun belli bir konumunda bulunmak, kamu ve özel yasa âleminde imtiyazlarla bağlanmış olmak demekti. Sosyal duruma göre tefrik sabitti; bir adam, belli bir konumda doğardı ve bundaki üyeliği yasa ve örfle saptanmıştı; statü değişmesi bahis konusu olmazdı. Buna ters düşmek üzere Max Weber'le birlikte, sınıflardan, bir sosyal gruptan öbürüne geçişin birey için kolaylıkla mümkün olduğu zaman söz edilebileceği ifade edilmektedir. Sosyal örgütlenmenin bu iki prensibi, ezcümle statü ve sınıfınki, kolaylıkla ayırd edilemez şöyle ki tarihî olarak bunlar yanyana ve çoğu kez birbirine binmiş halde bulunurlar.

Çok genel anlamda "sınıf" tâbiri hiçbir şey ifade etmez; bu, sadece, bir grup insanın bazı müşterek özellikleri haiz olduğunu söyler. Bu kavrama kesin bir çerçeve ve bazı bilimsel faydalılık verilmesi için, müştereken sahip bulunulan özelliklerin kesin olarak muayyen ve saptanmış olması gerekir. Böylece de iştigal meslek grup ya da sınıfları, bu kategorinin dışında kalır.

Sosyal sınıflar kavramında neyin esas olduğu hususunda yazı yazmış olanlar genel olarak iki grupta toplanırlar: Sınıfın esas olarak objektif (nesnel) âmili ile sübjektif (öznel) âmilini seçenler. İlkinde, daha çok, üretim araçlarına tesahüp edilip edilmemesi esas alınıyor ki bu, başlıca Marksist bir kavram oluyor. Kimi de yaşam standardını ön plana çıkarıyor.

Öznelcilere göre sınıflar, gelir kaynağı benzer olup ekonomik çıkarları birbirlerine uygun olan gruplardır. Bu öznel vecheyi en keskin şekilde vurgulamış olan Sombart sosyal sınıfı, düşünüş tarzı itibariyle bir özel ekonomik örgütlenme sistemine dayanan bir grup olarak tasavvur ediyor. Böyle bir görüşte müşterek çıkarlar, müşterek ideoloji, müşterek beraberlik bilinci... belirgin oluyor.

Yine öznelciler, rütbe-mertebeye göre sosyal bölünmeyi evrensel bir olay olarak telâkki ediyorlar. Sosyal tabakalar halinde rütbe-mertebenin derecelerini "entelektüel olarak aşağı olanın entelektüel olarak üstün olana tâbi kılınması" prensibine göre tasnif ediyorlar.

Çeşitli kuramcıların sınıfın esas tabiatını bu denli farklı şekilde algılamaları büyük ölçüde değişik tarihî dönemleri öngörmüş olmalarından ileri geliyor şöyle ki sınıfların tarihî gelişmesi içinde bunların tabiatında önemli değişiklikler yer almıştı.

Sınıfı statüden ayıran fark, yukarda söylendiği gibi, sosyal hareketlilik, yani bir gruptan ötekine intikal edebilme kabiliyetidir. Bir toplum bir kast sistemi ile kapalı olmayınca bazı kimseler, zenginlik iktisabı ya da müstesna bir hüner nedeniyle cemaatin geri kalanından ayrılırlar. Aşağıda göreceğimiz gibi statü toplumundan sınıf toplumuna intikal eski Yunan'da M.Ö. VII. ve VI. yy'larda vaki olmuştu.

Ortaçağ'larda feodal sistem, statüye dayanan bir sosyal örgütlenmeyi temsil ediyordu. Pazar için üretimin artan önemi ve ticaret ile para ekonomisinin ortaya çıkışı, doğuşunkine ek olarak başka âmiller sosyal farklılaşmayı etkilemeye başlayacaktı. Terazinin öbür kefesinde ise, hükümdar gücünün pekişmesiyle, eski doğuştan aristokrasinin yanısıra yeni bir memuriyet aristokrasisi, hükümdarın hizmetindeki vezirlerinki meydana çıkıyor. Kentlerin ve ticaretin ve de bir para ekonomisinin gelişmesi ile başka bir iştigal sınıfı, burjuvazi, aristokrasiyle köylülerin yanında yerini alıyor. Böylece de memuriyet ve meslek, sosyal konumu yavaş yavaş saptar oluyor ki çok çeşitli doğuş mertebelerinden kişilerin, hattâ köle ve azadlıların, daha yüksek tabakalara atlamaları mümkün oluyor. Bu yeni unsurlar eskilerini hemen yerlerinden etmiyorlar; yüzyıllar boyunca her ikisi yanyana işlevini sürdürüyor. Ve, yeni sınıflar iştigale bağlı olduklarından başlangıçta tamamen katı durumda oluyorlar.

Kentlerin gelişmesinin sosyal çelişkeleri daha ürkütücü şekilde göze batar hale getirdiği bu dönemde bir sınıfın ekonomik durumu ancak bahis konusu olan sınıfın vicdanında derin etki yapacaktı. Bir sınıf içinde müşterek çıkarlar ve birbirine sıkı sarılma duygusu haliyle teşekkül edecekti; ve bunun dışında, sınıfın en değişik düzeylerinde bulunanların fiil ve istekleri, mevcut ekonomik sisteme bir müşterek düşmanlık ve bir yenisinin yaratılması arzusu şeklinde birleşip pekişecekti. Bu düşmanlıktan da bir kanaat, inanç ve tavır iştiraki hasıl olacaktı[1].

Devam etmeden önce bu ifadelerin ışığı altında Selçuklu ve Osmanlı toplumsal yapısına göz atalım.

Mosca'nın "idare edenler" ve "idare edilenler" gruplaşması bu yapıya aynen uymaktadır. Bu iki zümre arasındaki çelişkiye daha Asyalı öğelerinin tarihinin başlangıcında bile rastlıyoruz: *Örün begig* ("beyaz beyler") ile *kara budun* ("kara halk") tezadı son derece anlamlıdır. Bu "kara", değişik sıfatlar halinde, tarihimiz boyunca bizi takibedecektir. Baki'nin kafası kaba dediği "Türk", Osmanlı'nın "kara" avamıdır:

"Her tâc olmaz fakr-u fenâ ehline sertâc
Türk ehlinin ey hâce biraz başı kabadır".[2]

İdare eden "Osmanlı" ile idare edilen "Türk-avam" birbirlerini sürekli olarak şüphe ile süzeceklerdir: "Beye ve taşan nehre komşu olma" öğüdü bu zıt-

---

[1] Paul Mombert.— Class, *in* ESS.

[2] B. Oğuz.— Türkiye halkının kültür kökenleri, C. I, s. 143.

laşmayı belgelenmiş oluyor[1]. Bugün dahi "beyle bostan ekenin hıyarı ... gider" denmiyor mu?[2]...

Osmanlı'yı tanıyalım: "*Osmanlı*, dine ve devlete hizmet eden ve «Osmanlı adabı»na vâkıf olup bu suretle toplum içinde birinci sınıf mevkii (statüyü) haiz kişidir. Devlete hizmet etmek demek bir bakıma devletten bir gelire sahip ve vergiden yana imtiyazlı durumda olmak demektir. «Osmanlı adabı»na vâkıf kişi de Osmanlı Türkçesini kullanan ve yine bu dilde konuşan zümrenin davranış ve âdetlerine uyan kişidir"[3].

Şimdi de *Türk-halk*'ı tanıyalım: O, idareci sınıf (Osmanlı), onun sağ kolu ve politik silâhı din müessesesi (tarik-i ilmiyye) ve eşraf-mütegallibe ile çelişkisi bulunan kütledir.

"Osmanlı Türkçesi" başka bir dildi:

"Türk diline kimesne bakmaz idi
Türklere hergiz gönül akmaz idi
Türk dahi bilmez idi bu dilleri
İnce yolu ol ulu menzilleri"
...

diye yakınıyor Âşık Paşa (XIV. yy'ın başı) Babaîler tarikatının kurucusu Baba İlyas'ın torunu. O ise ki babası Muhlis Paşa kısa süre için Konya sultanlığı bile yapmıştı.

Gerçekten *Osmanlı* ile *halk*'ın hiç bir müşterek yanı yoktur. Beriki ne o Türkçeyi bilir, ne devlet maliyesinden geliri, ne de vergi mültezimi nezdinde iltiması vardır. Dine bizzat hizmet etmediği gibi edenlere karşı da fazla muhabbet beslediği söylenemez.

Bu zıtlaşma ile ayrıntıları daha önce vermiş olduğumuzdan[4] bunları tekrarlamıyoruz. Bunlardan, Wesolowski ve arkadaşının sözünü ettiği "ekonomik malların eşitsiz dağılımı, siyasî imtiyazların tercihli bölünmesi, kültürel değerlerin ayırd edici tefriki", ayan oluyor.

Bürokrasi'ye gelince : Temel prensipinde özel toprak mülkiyeti tanımayan Selçuklu (ve Tanzimat'a kadar Osmanlı) idaresinde, Moğol girişi ile vaki karışıklıkta "her köyde sayıları pek az, bir köy aristokrasisi de mevcuttu..." diye anlatıyor F. Köprülü[5]. Buradaki "aristokrasi" sözcüğünü "kent köy zengini",

---

[1] M. Altan Köymen.— Alp Arslan zamanı Selçuklu imparatorluğu Türk toplum hayatı. *in* Selçuklu Araştırmaları Dergisi IV. 1975, s. 3.

[2] S. Nüzhet ve M. Ferid.— Konya vilâyeti halkiyat ve harsiyatı. Konya 1926. s. 256.

[3] M. Ibrahim Kunt.— Ethnic-regional solidarity in the seventeenth-century Ottoman establishment. *in* IJMES V/3, 1974, s. 234. *infra.*

[4] Bkz. B. Oğuz.— *op. cit.*, s. 288-309.

[5] Fuat Köprülü.— Osmanlı Devleti'nin kuruluşu. Ank. 1959. s. 51.

"Yüksek yaşam standardına sahip kişi" olarak yorumlamamız gerekiyor şöyle ki, söylediğimiz gibi ne Selçuklu'da, ne de Osmanlı'da kurumlaşmış büyük özel toprak mülkiyeti vardı; dolayısıyla feodal Avrupa anlamında toprak mülkiyetine dayalı bir aristokrasi bahis konusu değildi. Osmanlı'da insanlar, Bizans'ta olduğu gibi, Saray'a intisabetmekle, yani Osmanlı katına intisabetmekle (vezir ve sair yüksek Devlet memuru) (*palatine*) "aristokratlaşır" ve "aristokrat kültürü"nü iktisabederdi. Dolayısıyla mezkûr tarihlere ait aristokrat ve burjuva (tüccar, zengin esnaf...) zümrelerini *agnia-i şakirîn* (şükreden zenginler) tesmiye edip bu, *fukara-i sabirîn* (sabreden fakirler)'in tezadı olarak mütalâa edilecektir. Bu sonuncusu "avam", "ayak takımı", "esafil-i nâs" diye de geçer. Gerçi Weber "sınıf" ya da "sosyal grubu"n varlığını "sosyal hareketliliğine (*social mobility*) bağlıyor ki bu hareketlilik Selçuklu'da da, Osmanlı'da da vardı şöyle ki din ve ailevî kökene bakılmadan, yetenekli görülenler, devlet hizmetine alınıyordu (ama çoğu kez bu "halkın adamları", bir kez idare mekanizmasına dahil olduktan sonra "halk"ın antitezi haline geliyordu).

Buraya kadar ileri sürdürdüğümüz mülâhazalar "*sosyal sınıf*" tâbirinin üç türlü mana ifade ettiğini belirtmedi. Çalışmamız açısından önemine binaen konu üzerinde biraz daha eğeleneceğiz.

Gerçekten sınıf yapısı kavramlarının tahlilinde çoğu kez "sınıf" tâbirinin ve tekabül eden sınıflı toplum kavramının irdelenen metinlerde geçip geçmediğine bakılmaksızın kullanıldığını görüyoruz. Biz henüz bu terminolojik kıstası hesaba katamıyoruz şöyle ki çoğunlukla "sosyal sınıf" tâbirinin henüz mevcut olmadığı tarihî dönemlerle meşgul olmaktayız.

Buna rağmen, sosyal yapı sorunları üzerinde yeni görüşleri gözönünde tuttuğumuzda önemli olan sadece sınıf kavramı değil, bunun tâbiri de en az onun kadar önemli oluyor. XIX ve XX. yy'larda tâbir hayli dokunaklı bir yük ve zengin bir tedai alanına sahip oluyor. Bu itibarla sınıf kavramı üzerindeki tartışmalar ele alındığında, tâbirin manası artık basit semantik teamüller işi olmaktan çıkıyor.

XVIII. yy'ın ikinci yarısından itibaren "sosyal sınıf" tâbirinin tarihi, sosyologlar için ilginç bir konu olmakla, bunu özetlemeye çalışacağız.

Diderot ve d'Alembert'in *Encyclopédie*'sinde *sosyal sınıf (classe sociale)* terimi bulunmazken daha Spinoza (1632-1677) kadar gerilerde *sosyal sınıf* anlamında "sınıf" sözcüğü bulunuyor. Sosyal yapının betimlemesinde *Encyclopédie*'nin yazarları, *état* (toplumsal tabaka) ve *ordre* (düzen) terimlerini bu amaç için yeterli bulmuşlar; *état*, sadece yasal olarak var olan grupları, yani belli bir şekilde örgütlenmiş ve bir tür siyasî temsili olan grupları ifade etmek üzere kullanılmış. Görüldüğü gibi *état* tâbiri, genel sınıf kavramının çok uzağında olarak kullanılmış.

Fransız feylosaf ve tarihçi Mably (1709-1875)'nin 1758 tarihli *Des droits et des devoirs du citoyen* (yurttaşın hak ve görevleri üzerine) adlı yapıtında *classe* sözcüğüne rastlanmıyor. Bununla birlikte bunu, bir onbeş yıl kadar sonra, fiziyokratlarla tartışmasında, sınıf çıkarlarının çatışmasına taallûk eden bir cümlede kullanıyor. Bu polemikte *classe* terimi açık bir ekonomik anlam taşıyor: "Kim, toplumlarımızın mülkleri, hasislikleri ve gururları nedeniyle farklı demeyeceğim, ama karşıt çıkarları olan çeşitli insan sınıflarına bölünmüş olduğunu görmüyor ki?" (*Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques — Sosyal toplumların doğal ve temel düzeni üzerine iktisatçı feylosoflara önerilen kuşkular, Mektup VIII 1768*) (BL) diyor ve *classe* terimi bu eserde çok sayıda vesileyle görülüyor.

Encyclopédie'nin yayınlanmasından az sonra Adam Smith toplumu, yasal değil, iktisadî kıstaslara göre temel gruplara ayırıyor: "Üç farklı insan düzeni... kira geliriyle yaşayanlar... ücretle yaşayanlar... kârla yaşayanlar... Tacirler ve üste gelen imalâtçılar, bu düzen içinde, mutat olarak en büyük sermayeleri kullanan iki insan sınıfıdır". (*Wealth of Nations — 1776*). Muakıpları "sınıf" tâbirini onun temel gruplarına uyguluyorlar.

Abbé (Rahip) Sieyès (1748-1836) Chartres piskopos naibiyken *Qu'est-ce que le tiers-état ? (Üçüncü toplumsal tabaka nedir?)* adlı broşürü ile tanınmış. Paris'ten tiers-état temsilcisi seçilmiş, Jacobin'ler kulübünün kurucuları arasında yeralmış siyaset adamı olarak (BL) temel sosyal çatışmayı *état*'lar arasında bir mücadele olarak görüyor ve mezkûr terimi sadece o günkü sosyal yapı ve geleceğin mütecanis toplumunun tasvirinde kullanıyor.

Mamafih birkaç yıl sonra Babeuf sadece sosyal sınıflardan söz ediyor ve Fransız toplumunu bir temel sınıf zıtlaşması tarafından bölünmüş olarak takdim ediyor. Yeni koşullarda, bir yeni tâbir, Sieyés'in farketmediği veya zikretmediği bu zıtlaşmanın altını çizmek için esas oluyordu. Babeuf, Abbé Sieyès'ten farklı bir sınıf bakış noktasından Fransa'ya bakıyordu. Bununla birlikte Saint-Simon bu bakış açısından Sieyès'le aynı tutumda olmasına ve "sınaî sınıf" (*classe industrielles* veya *classe travailleuse-çalışan sınıf*)'ı şümullendirerek üçüncü toplumsal tabaka (*tiers-état*)'ya az çok tekabül ettirmesine rağmen "sınıf" tâbirini sosyal yapı telâkkilerine uyguluyor ve yeni bir ifadeyi, *classe paresseuse-tembel sınıf*'ı, Restorasyon'dan sonra baki kalmış toplumsal tabaka imtiyazlarına çatmakta kullanıyordu.

Öbür yandan Saint-Simon ve muakıpları "sınıf" terimini daha dar grupları ifade etmede, örneğin "çeşitli çalışan sınıflar" ve "tembel sınıflar"dan söz ederken kullanıyorlar. Bu aynı çift kullanımı, XIX. yy'ın sair yazarlarında, ve bu arada Marx ve tilmizlerinde de görüyoruz.

Böylece "sınıf" terimi Adam Smith ve XVIII. yy'ın sair yazarları tarafından, teklifsiz konuşmadaki "grup" veya "toplumsal tabaka"nın bir mümkün eşanlamlı olarak tasrih edilmemiş şekilde kullanılmış oluyor. Mamafih, Fransız devrimi sonrası yazarları için kelime bir teknik terim haline geliyor. Bu haliyle kullanımı güncel sosyal yapı kuramları, parti programları ve ideolojik manifestolar arasında yayılacaktı.

"Sınıf" teriminin, içinde sosyal bilimler ve sosyal ideolojiler dilinin bir parçası olduğu alanda yer alan sosyal değişmeler, terimin semantik işlevleri üzerinde ilginç bir etki yapmış olmalıydı. Yukarda Fransız Devrimi sonrasında "sınıf" tâbirinin "état"yı, bir sosyal yapı içinde temel grupların genel telâkkii çerçevesinde sildiğini kaydetmiştik. Bu, Avrupa toplumlarının sosyal sistemlerini değiştirdikleri ve sosyal bölünmeleri saptayan eski kıstasların yerini yenilerinin aldığı bir alanda vaki olmuştu. Sonuç olarak, bu tâbirlerin herbiri, genel anlamda kullanılmış olsalar bile, farklı dönemleri temsil edip farklı sosyal yapı türlerine bağlı olmuşlardır.

Bu koşullarda, "sınıf" sözcüğü, iki mana iktisabetmiş. Belli bağlamlarda sözcük "toplumsal tabaka — état" ile eşanlamlı olmuşken başkalarında daha farklılaşmış, örneğin sınıf yapısının sosyal tabaka yapısını istihlâf ettiği beyanlarda olduğu gibi. Adam Smith'in muakıplarının, onun "nizamlar" tâbirini kullandığı yerde üç temel "sınıf"tan söz ettikleri ve Guizot'nun Fransa'da kalmış "sınıflar"ın bulunmadığı görüşünü ifade ettiği dönemde "sınıf" deyimi, aynı vesilelerle daha önce kullanılan "nizam"ınkinin yerini alacaktı[1].

İşin aslına bakarsak "sınıf" sözcüğü, gördüğümüz gibi, tarihçi ve sosyologlar tarafından her türlü anlamda kullanılmış. Marx dahi hiçbir zaman "sınıf" tâbirinin bir kesin tanımlamasını yapmamış olup bunu, özellikle bahis konusu sınıfların tabiatının haylice farkedebileceği günlük tarihî koşullardan söz ettiğinde bunu değişik vesilelerde değişik şekillerde kullanmış.

Belli bir sınıftan farklı bir genel kavram olarak sınıf, başlıca bir ilişkiler manzumesi oluyor; Marx'ın anladığı sınıf onun temel "üretim ilişkileri" kavramının çerçevesinde irdelenir. Ancak bu noktada, üzerinde önemle durulmasının gerektiği bir husus özellikle bu kitabın konusu itibarıyla, devreye giriyor: Antik Çağ'da, Geç Roma İmparatorluğu'na kadar üretimin büyük bölümü, daima küçük hür üreticiler, başlıca köylüler ve aynı zamanda da esnaf ve tüccarlar tarafından yapılmaktaydı. Bu çok sayıda olan bireylerin (kendi öz aileleri dışında) başkalarının çalışmasını önemli ölçüde istismar etmedikleri ve kendilerinin de herhangi bir belirgin ölçüde istismar edilmediklerine ve de ancak yaşayabilecek düzeyin hemen üstünde bir hayat sürdüklerine, bizzat tüket-

[1] Stanislav Ossowski.— Class structure in the social consciousness. London 1973. s. 121-6.

tiklerinin ötesinde küçük bir artık ürettiklerine göre, sömürücülerle sömürülenler arasında bir nevi mutavassıt sınıf oluşturmuşlardı[1].

Aslında daha çok görüş ve ifade kaldıran konuyu burada kesiyoruz; Aşağıda, XX. yy'ın ünlü feodal toplumlar tarihçisi Marc Bloch'in "aristokrat"lar arasındaki "sınıflar"ına değineceğiz.

*
* *

SOSYAL TABAKALAŞMA

Nispeten farklılaşmamış bir kavram olarak sosyal tabakalaşma fikri Yahudi-Hıristiyan İncil'inde, Greklerin sosyal düşüncesinde ve de Hintlilerle Çinlilerin temel ve dinî metinlerinde bulunur.

Maksist teori. Sosyal tabakalaşma teorisinin evrimi tarihinde Marx bir Copernic'vari kahraman oluyor şöyle ki onun sosyal tabakalaşma anlayışı bu alandaki tüm eski sağduyu kavramlarının aksine, tabakalaşmanın bir ölçütü olarak, ekonomik yapı içinde birey ya da grubun konumunun temel önemini vurguluyor. Bu vurgulama, bundan sonraki bütün tabakalaşma teorilerinin olduğu kadar, sair tüm sosyolojik tahlil türlerinin başlıca temellerinin oluşmasına katkıda bulunuyor. Bunların, üretim araçları üzerinde temerküz etmiş sosyal sistem içinde yapısal mevkileri itibariyle toplumda insan Marx tarafından iki tabakaya, ya da kendi ifadesiyle "sınıfa" bölünmüş. Bu iki sınıf üretim araçlarına sahip olanlar, bunların istihdam ettikleri işçilerden oluşuyor.

Marksist sosyal tabakalaşma düşüncesinin nispeten eksik sayılan bir ikinci yanı ethnik olarak farklılaşmış her toplumda mevcut soy ve akrabalık ilişkileri gibi toplum içinde son derece büyük önem taşıyan çeşitli sosyal-yapısal etkenleri küçümsemiş, ve dolayısıyla bunlara sistematik bir kuramsal yer vermemiş olmasıdır. Günümüzün kuramcı ve araştırıcıları, örneğin ethnik grup tabakalaşmasını, re'sen hak sahibi bir önemli tabakalaşma biçimi olarak ele alıyorlar. Üçüncü olarak Marksist teori yine, sosyal tabakalaşmanın tek âmili olan davranışların saptanmasında önemli olan çeşitli kültürel etkenleri de küçümseyip onlara tatminkâr teorik yer vermemektedir. Bu kültürel etkenler değerleri, dinî düşünceleri, bilimsel düşünceleri ve yasal ilkeleri içerir. Marksist teorinin sosyal istikrar ve değişmenin izahında iddia ettiği gibi sosyal tabakalaşmanın daima bağımsız değişken, kültürel etkenlerin de bağımlı değişken oldukları düşüncesi doğru değildir. Hem istikrar, hem de değişme, sosyal tabakalaşma etkenince olduğu kadar kültürel etkenlerce de saptanmaktadır.

---

[1] G.E.M. de Ste-Croix.— The class struggle in the Ancient Greek World. London 1981, s. 32-3.

Her toplumda hüküm süren işlevsel olarak anlamlı dinî düşünceler açısından bireyler ve gruplar az çok dinî ya da ritual iffete sahip olarak görülebilirler. Dinî olarak mütecanis bir toplumda, gerçekten, birey ve grupların tabakalaşmanın boyutları karşısında nerede konumlandırılacakları hususunda daha büyük bir anlaşım (consensus) vardır, dinî olarak ayrışık (heterogeneous) toplumlarda ise genelde daha çok uyuşmazlık görülür[1].

Sosyal sınıf ve sosyal tabakalaşmaya ilgi, sosyal düşünce kadar eskidir. Eski Grek feylosofları, tabakalaşma etkilerinin ciddi bilincinde idiler ve bunun hakkında birçok öneriyi Aristo ve Eflâtun'un yazılarının çoğunda bulmak mümkündür. Böylece de Aristo, esasta, çeşitli siyasî örgütlenme biçimleri için koşulları tartışırken, meşrutî hükûmetin, siyasî güzidelerin (elite) güçlerinin sınırlanmasının, daha çok geniş bir orta sınıfa sahip toplumlarda bulunabileceğini; o ise ki geniş bir alt sınıfla dar bir orta ve üst sınıflarda belirgin sitedevletler daha çok kitle destekli diktatörlük ya da oligarşilerle idare edildiklerini telkin ediyor. Bu genel yaklaşım, demokrasinin sosyal gereklerinin günümüzdeki çalışmalarında özümlenmektedir. Eflâtun, *Cumhuriyet*'inde, bir gerçek eşitçi komünist toplum için koşulları tartışıyor ve ailenin, eşitsizliğin, yani sosyal tabakalaşmanın kilit mesnedi olduğunu telkin ediyor. Günümüzde hâlâ birçok sosyolog tarafından takibedilen bu teze göre bireyler, muhabbet duydukları sair aile fertlerine, kendilerinin nasibini aldıkları her imtiyazı sağlamak hususunda teşvik edilmektedirler. Bu itibarla her toplumda, onu irsî kılarak eşitsizliği müesseseleştirmek üzere bir iç dürtü vardır. Eflâtun, bir komünist toplum yaratmanın tek yolunun çocukları ailelerinden uzaklaştırıp devletin bunların yetiştirilmelerini üstlenmesi olduğunu, şöyle ki tevarüs edilmiş sosyal imtiyaz eğilimleri böylece bertaraf edilmiş olacağını ileri sürüyor.

Aydınlanma, Hıristiyan uygarlığının bir Ortaçağ modelinden filizlenmiş, rütbe silsilesi, sınıf, ve grup ilişkileri faraziyelerini silmeye yaramıştır.

Tabakalaşmaya Weber'ci yaklaşım

Marx'ın, sosyal sınıfı belirtici olarak az çok münhasıran ekonomik etkenleri vurgulamasına karşın Weber ekonomik çıkarların daha geniş bir "değerler" kategorisinin bir özel hali olarak görülmesinin gerektiğini ileri sürüyor: bu kategori, tâbirin adi anlamında ne ekonomik ne de çıkar olan birçok şeyi içerir. Weber'e göre, Marksist model, müsmir varsayımların kaynağı olmakla birlikte tabakalaşmanın çaprazlığını ele alabilmek için fazlaca basitti. Bu itibarla o, rütbe sırası farklılaşmalarının ve muhtemel bölünmelerin çeşitli kaynaklarını tefrik etmeyi aramış. Weber için en önemli iki silsile takımı sınıf ile statü idi.

---

[1] Bernard Barber.— Stratification, social (introduction), *in* IESS.

Sınıf

Weber, sınıf kavramını, ekonomik olarak belirginleşmiş tabakalaşmaya ayırıyor. O, sınıfı, müşterek yaşam bahtına sahip kişilerden oluşmuş olarak tanımlıyor ki bu müşterek baht (şans), gelir sağlama amacı için mata ve becerileri haiz olma kabiliyeti ile muayyendir. Mülkiyet bir sınıf göstergesidir ama sınıfın tek ölçütü değildir. Weber için bir sınıf durumunun ciddi vechesi, eninde sonunda pazar durumudur.

Bir müşterek sınıf durumu içinde bulunabilen büyük insan gruplarının varlığı, cemaata ait müşterek toplumsal eylem, yani bilinçli, çıkarla saptanmış faaliyet ibraz etmesini mutlaka istilzam etmez; bununla birlikte, aynı sınıf durumunda bulunanlar, bir sınıf bilincine sahip olmadan dahi eş davranış ve tavırlar sergileyebilirler. Seçim (oy verme) davranışı ya da içki içme itiyadı modelleri gibi benzerlikler, sınıflar içinde yaşam bahtlarında çeşitlikleri yansıtır.

Weber de, Marx gibi, sınıf bilincinin meydana gelmesinin koşullarıyla ilgilenmişti. Mamafih onun için tek bir sınıf bilinci şekli yoktu. Aksine, hangi grupların bir başka grubun müşterek çıkarına muhalif müşterek çıkar bilincini geliştirdiği, özgül bir ampirik sorundur: farklı gruplar farklı zaman ve farklı yerlerde tarihî mana iktisabederler. Sınıf bilincinde olan grupların ortaya çıkışını teşvik ya da buna engel olan kavram ve değerler sadece bir toplumun ekonomik yapısının hedefleri hakkındaki bilgiden çıkamaz. Yaşam şansında değişmelere tâbi çeşitli tabakaların varlığı mutlaka sınıf hareketine götürmez. Hareketle grubun aşağı durumunun ve sosyal yapının sair vechelerinin değiştirilebileceği halka öğretilmelidir, diyor Marx. Bunun bilinci kendiliğinden yerleşmeyebilir. Şüphesiz böyle bir bilincin varlığı ya da yokluğu bir tesadüfî olgu değildir.

Sınıf mücadeleleri tarihinin tetkiki Weber'e, alacaklılarla verecekililerin (borçluların) arasındaki ihtilâfların belki de en gözle görüleni şeklinin iktisadî farklılaşmadan doğan ihtilâf şekli olduğunu telkin etmiştir. İşverenle işçi arasındaki çatışma kapitalizmde yüksek ölçüde görülür. Ancak işin bu yanı, konumuzun dışında kalıyor şöyle ki irdelemekte olacağımız "halk hareketleri", tarihimizin kapitalizm öncesi dönemlerine aittir.

Statü

Tabakalaşmanın ikinci büyük boyutu olan statü, farkına varılmış karşılıklı etkinin niteliğine müteallik oluyor. Weber bunu, bireyler ya da konumlar tarafından alınmış olumlu veya olumsuz onur veya nüfuz değerlendirilmesi olarak tanımlıyor. Dolayısıyla da insanların bu babda hissettiklerini istilzam ediyor. Statü, birinin başkaları tarafından ne denli değerlendirildiğinin duygusunu gerektirdiğine göre, insanların değeri ekonomik kazançtan büyük olmaktadır.

Bittabi, Weber'in vurguladığı gibi, statü ile sınıf durumu arasında kuvvetli bir karşılıklı bağıntı vardır. Bununla birlikte, bir grup belli başarılar yoluyla yüksek statüye kavuştuğunda, bunun üyeleri, başkalarının onların yerlerini alma olasılıklarını sınırlamaya çalışırlar. Bu da çoğu kez kişisel veya aile statüsünün başlangıç kaynağını inkâr suretiyle yapılır.

İşlevselci (fonksiyonalist) yaklaşımlar

Günümüz tabakalaşma sistemlerinde, bir tabakalaşma sisteminin saygınlık ile taleplerini azamiye çıkarma ihtiyacı arasındaki bu gerginlik, çeşitli değer takdiri mekanizmalarınca hafifletilmekte gibi görünüyor. Yani, bütün toplumlarda bir ters tabakalaşma sistemi varmış gibi olup bunun en sürekli şekli de genellikle dinde bulunur. Birçok dinin özünde olduğu gibi servet ve kudret, günah ve kötülükle, o ise ki fazilet, fakirlikle iştirak halindedir. Örneğin Hıristiyanlık ve Hinduism'in her ikisi de dürüstlüğün her nedense ilerde mükâfatlandırılacağı düsturunu vaz ediyor şöyle ki faziletli fakir, sonunda kötü zengini hakir görüp ona tepeden bakacaktır. Günün ahlâk anlayışına tam uymak kaydıyla ilerde mukâfat ümidini vaad eden bu mekanizma bittabi, mevcut dünyevî imtiyaz dağılımını hiçbir surette engellememektedir. Mamafih o, tabakalaşmış toplumun özündeki gerilimi de yansıtıyor: değer sisteminin imtiyazsız tabaka tarafından hem kabulü, hem de reddi vardır.

Durkheim ve işlevselci teori

Durkheim'a göre endüstri öncesi toplum yeterince istikrarlı olmuştu şöyle ki bu toplum, çeşitli tabakalar için değişik hedefler vaz etmişti. O keza, feodal toplumda yukarda olmamanın aşağıdakinin gücüne gitmediğini, ve feodalitenin, bir insanın kendi öz grubu içinde kendine saygı hissine sahip olabileceği şekilde örgütlenmiş olduğunu ileri sürüyor.

Yabancılaşma ve tabakalaşma tartışmasına Durkheim'in katkısının anlaşılmasının anahtarı, bütünleşmiş kişilik için önkoşul olarak bir istikrarlı toplum vurgulamış olmasıdır. Olanaklarla sonuçların yerleşmiş bir ahenginin yokluğu, Durkheim'a göre, hürriyeti sağlamadan uzak, kin ve uyuşukluk, herkesin herkese savaşını hasıl eder. Üstad, böylece, şu alaylı sonuca varıyor: içinde iştigal veya sosyal hareketlilik için fırsat seçimi hususunda sınırlandığı, bütünleşmiş sistemde insanlar kendilerini bağımsız; buna karşılık bir açık, evrensel necata inanmış (universalistic) sistemde itaata zorlanmış, insanlıktan uzaklaştırılmış, yabancılaştırılmış hissedeceklerdir. Bu sonuncu durumda insanların, Erich Fromm'un deyimiyle "hürriyetten kaçma" ihtiyacını da yaşayacakları sonucu çıkıyor[1].

[1] Seymon M. Lipset.— Stratification, social: Social class, *in* IESS.

Bu savı, doğruca Fromm'un kendisinden dinleyelim: "*Özgürlükten kaçış,* insanın pek çok tehlikeyle karşı karşıya olmasına karşın, kendisini güvenlikte ve korunmuş hissettiği Ortaçağ'ın çökmesinin, insanda yarattığı kaygı görüngüsünün bir çözümlemesidir. İnsanoğlu, yüzyıllar süren mücadeleden sonra, aklından hayalinden geçmeyen bir maddî servet oluşturmayı başardı; dünyanın bazı yerlerinde demokratik toplumlar oluşturdu, ve yakınlarda, kendisini yeni totaliter yönetimlere karşı savunmada zafere ulaştı; bütün bunlara karşın, *Özgürlükten kaçış*'taki çözümlemede açıklanmaya çalışıldığı üzere, çağdaş insan hâlâ kaygılı; özgürlüğünü çeşit çeşit diktatöre teslim etmeye doğru gidiyor; ya da kendisini makinanın küçücük bir çarkına dönüştürmüş, karnı tak, sırtı pek, ama özgür bir insan değil de bir robot haline gelerek bu özgürlüğü yitirmek yönünde ilerletiliyor"[1].

Kitabının 2. baskısının önsözünde yer alan bu düşüncesini Fromm, sanayi sonrası insanı için ileri sürüyor. Ya bizim konumuz olan sanayi öncesi insan?...

Devam edelim tanımlamalara

*
* *

SOSYAL SINIFIN ÖLÇÜMLENMESİ

Sosyal sınıfı bileştirenler (mürekkibler)

Sosyal sistem içinde her kes bir sosyal sınıfta üyeliğe atanabilirse, bu sosyal sınıf düzeni *eksiksiz, tamam* sayılır. Tamamlayıcı bileştirenler (mürekkibler) dikkatimizi, sosyal tabakalaşmanın bir *birimi*'ni tesis etme, yani, sınıfların içerdikleri *unsurlar*'ın tabiatı sorunu üzerinde odaklatmaya yarıyor.

Bir sosyal sistemde bireyler, sınıf sisteminin varlığı ve şeklinin, kendi öz sınıf üyeliklerinin, başka bireylerin sınıf üyeliklerinin ve bireylerin sınıf üyeliğini saptayan kaidelerin farkında olabilir veya olmayabilirler.

Yaşam biçimi

Bunun özgün örneği, mutad olarak tek bir grup gibi mütalâa edilen çiftlik halkı içinde farklılaşmadır. Burada, başka yerde olduğu gibi, sosyal iştirakta, ikametgâh bölgesinde, ev tipinde, oturma odası donanımında ve statünün sair görünen veçhelerinde yansıdığı gibi yaşam biçimi, halkı farklı sınıflara ayırmaya değilse bile onu derecelere göre sıralamaya yarayabilir[2].

*
* *

---

[1] Erich Fromm.— Özgürlükten kaçış. Çev. S. Yeğen. Ist. 1993. s. 15.

[2] Robert W. Hodge and Paul M. Siegel.— The measurement of social class, *in* IESS.

TABAKALAŞMA SİSTEMLERİNİN YAPISI

Tabakalaşma sistemlerinin mütalâası üç ana konuyu kapsar: Çeşitli toplumlarda mükâfat ve imtiyazların (zenginlikte, kudrette, şöhrette) eşitsizlik derecesiyle eşitsizliğin farklı miktar ve türlerinin sebep ve etkileri; yaşamın iyi şeylerinin dağılımı ile farklı mükâfatlanma düzeylerinde halk kategorilerinin (sosyal sınıflar, ethnik gruplar ve toplumlu bölgeler) dayanışması ve imtiyazların dağıtımı ile ilgili olarak farklı dayanışma gruplaşmalarının farklı kalıplaşmasının sebep ve etkileri; farklı mükâfatlanma düzeylerindeki insanlar arasında sosyal ilişkilerin türü (ihtilâf, tahakküm, ritual eşitlik ve saire) ve bunların neden ve sonuçları[1].

*
* *

SINIF KÜLTÜRÜ

Sosyal sınıfın tanımlamaları. "Gerçekçi" tanımlamalar

Sınıf üzerine geniş literatürden sağduyu ve gerçekçilik adına başlıca üç büyük sorun seçilip ayrılmıştır: (1) Bir sosyal sınıf, başka sınıfın üyeleriyle etkileşim kalıpları ve etkileşime engellerle belirgin bir bireyler kümesi ya da kategorisi yerine bir sosyal grup mudur? (2) Bir sosyal sınıfın üyeleri sınıf ayırımı, ekonomik ve politik sınıf çıkarları ve bizzat kendilerinin bir sınıfa mensubiyetlerinin bilincinde midirler? (3) Herbir sosyal sınıf için farik bir kültür veya yaşam tarzı var mıdır? Bu üç ölçüt, sınıf etkileşimi (grup olarak sosyal sınıf), sınıf bilinci ve sınıf kültürü, sosyal sınıfı tanımlama babında en "gerçekçi" girişimlerin çekirdeğini oluşturur[2].

*
* *

SINIF MÜCADELESİ

Sınıf mücadelesi, bir sosyal çatışma şeklini, bunun menşe ve anlamının teorisini ve böyle bir teoriye dayanan eylem prensibini belirtmek üzere kullanılan bir cümledir.

Ekonomik grup çatışmalarının önemi düşüncesi eski yazarların meçhulü değildi. M.Ö. VI. ve V. yy'larda Grek toplumunun farklılaşması, Atina, Korent ve sair Grek sitelerinde ticarî sınıflarla toprak aristokrasisi arasındaki çatışma ve δῆμος (özgür kent)un ekonomik ve politik üstünlük mücadelesi, idare şekli ve bunun siyasî yaşam üzerindeki etkileri babında grup çıkarlarının

---

[1] Arthur L. Stinchcombe.— The structure of stratification sistems, *in ibd.*

[2] Hyman Rodman.— Class culture, *in ibd.*

ayrılıkları düşüncesini su üstüne çıkarmış olabiliyordu. Eflâtun ile diğerleri, Grek sitelerinin iç karışılıklarının nedeni olarak "çıkar sorunları"na parmak basmışlardı. Mamafih günümüzdeki anlamda sınıf mücadelesi kavramını Grek ve Romen yazarlara kadar geri götürmek fazla gayretkeşlik olduğu gibi bunun Ortaçağ düşüncesinde açıkça farkedilebildiğini de söylemek olanaksızdır.

Sınıfların kökeni iş bölümü kanunu ile izah edilir. Her toplumda iki temel sınıf bulunur: emreden ve üretim araçlarını tekelinde tutan bir sınıf ile üreten bir diğeri (Selçuklu ve Osmanlı dönemi Türkiye'sinde başlıca üretim aracının toprak olduğunu vurgulayalım). Bu izafetin özgül şekilleri bir toplumdan öbürüne değişir ama özünde aynı kalır. Temel sınıflara ek olarak her toplumda, emreden ve emri ifa eden sınıflar arasında orta konumda olan ara sınıflar vardır: önceki grup şekillerinin bozulmasından hasıl olan intikal sınıfları; bir bakımdan bir sınıfa mensup olup başka bakımlardan da bir başka sınıfa daha yakın kişileri içeren karma sınıflar; dilenciler, serseriler ve benzerlerinden oluşmuş düşkün grupları. İşbu talî sınıfların özel şekilleri bir toplumdan diğerine değişip bunların çeşitliliği, tüm yapının rengini ve şeklini sağlar.

Bütün sınıflı toplumlarda üretim süreci aynı zamanda bir ekonomik sömürü süreci olmaktadır. İşin bedensel ağırlığını taşıyanlar, ürettiklerinden daha az alırlar. Bundan hasıl olan uyuşmazlık, toplam ulusal hasılatın dağıtımı için bir mücadelede ifadesini bulur. Bu mücadele bilinçli olunca da sınıf çıkarları ve sınıf çatışmaları meydana gelir.

Sınıf çıkarlarının fiilî varlığı, bu çıkarların sınıfların kendileri tarafından herzaman anlaşıldığı manasını taşımaz. Gerçekten birçok nedenle bir sınıf, sınıf bilincinden yoksun olabilir, sınıflar arasındaki çelişkiler ilk ağızda açık olmayabilir şöyle ki ekonomik süreçler birkaç gelişme aşamasından geçer. Keza sınıf mücadelisi de, çeşitli aşamalardan geçer. Sınıf çıkarlarının zıtlaşmasının karanlık olup sınıf ihtilâflarının tamamen gizlenmiş ya da önemsiz tabiatta oldukları dönemler vardır[1].

Sınıf mücadelesi ifadesi genelde sınıflar (ve bunların karşılıklı bireysel üyeleri) arasındaki temel ilişkiyi tanımlar ki bu sonuncusu esas itibariyle sömürüyü veya buna mukavemeti istilzam eder. Bunda mutlâka bir sınıfın topluca hareketi olmayabilir ve faaliyet bir siyasî alana, herne kadar böyle bir siyasî faaliyet, sınıf mücadelesi geriliminin şiddet kazanması halinde, hergün daha muhtemel hale gelirse de, kaydırılmamış olabilir.

Çok kişi, somut umumi sınıf bilincinin bulunmadığı, anlamlı siyasî mücadeleye hiç girişilmemiş ve belki de herhangi bir tür mücadele şuurunun az

[1] Lewis L. Lorwin.— Class struggle, *in* ESS.

olduğu durumlarda "sınıf mücadelesi"nden söz etmeyi anlamsız addetmektedir. Gerçekten bu tâbir çok talihli sayılmazsa da bu yolda onu kullanmaktan başka ne yapılabilir?[1].

ARİSTOKRASİ

En eski manasında aristokrasi, bir politik sistemi ifade ederdi. Eski Grekler tâbiri, kudret ve yeteneğin birlikte bulunduğu bir rejimin tanımlanması olarak kullanırlardı; bu kullanım Batı'da ikibin yıl hüküm sürmüştü. Ancak Fransız Devrimi sırasında, aristokrasi ve yeni ortaya çıkmış "aristokrat" deyimi, sosyal tahlil (ve kalem tartışması) alanına kaymıştı. Bundan böyle aristokrasi, toplum içinde bir seçkinler zümresi, servet ve politik yetkeyi elinde tutan ve imtiyazlarla donatılmış olarak irsiyetle nesilden nesile intikal eden bir zümre olarak dikkatleri üzerinde toplanmıştı[2].

Ancak Fransız Devrimi sırasında (ve daha da önce) "aristokrasi" deyimi, büyük toprak sahipliğine de sıkıca bağlıydı.

Marc Bloch, ilk feodal çağın, tâbirin yerinde ve hukukî anlamında bir asalet bilmediğini vurguluyor. Hiç şüphesiz "asil" sözcüğü, belirsiz bir anlamda, azad edilmişe karşı hür doğup böyle kalmışı, ikta sahibine karşı bir senyörün adamını, serfe karşı serbest kişiyi ve evleviyetle, en güçlü ailelerin temsilcilerini ifade etmişti.

Daha XI. yy'dan itibaren, henüz sosyal statü ve kast yokken bir soylu sınıfın, kişisel çalışmayı, doğruca ekonomik faaliyeti dışlayan *yaşam tarzı*, teferrik oluyor. Özellikle toprağa, para ve mücevhere tesahüp, ve bunun sonuncunda başka insanlara emir verme yetkesi, yeni aristokrasiyi niteleyen unsurlar oluyor.

"İlk olarak feodaliteyi zikretmiş olan yazarlar, onu yok etmeye say etmiş olan Devrim'in adamları için asalet kavramı feodaliteden ayrılmaz gibi görünmektedir. O ise ki bundan daha yanlış bir düşünce tedayileri bulunamaz..." "Ama her hâkim sınıf bir asalet değildir" diyor, Bloch. Ve devam ediyor: "Bu, IX.'dan XI. yy'a kadar «asil» kelimesi belgelerde bulunmuyor demek değildir. Ama kelime, kesin hukukî anlam dışında bir fiilî, az çok her seferinde değişken kıstaslara göre salt üstünlüğüne işaret etmekle yetiniyordu. Ama, herzaman bir doğuş, belli bir servet farkını da içeriyordu"... "Asil olmak demek, atalarından kimsenin kölelik durumunda olmamış kişiler arasında sayılmak demektir"[3].

---

[1] G.E.M. de Ste-Croix.— *op. cit.*, s. 44-57.

[2] Jonathan Powis.— Aristocracy, *in* BDST.

[3] Marc Bloch.— La société féodale II, Les classes et le gouvernement des hommes. Paris 1940, s. I, 6-7.

Batı feodalitesinde askerlik yönelimi ve yaşam biçiminin müşterek niteliklerine rağmen, önce fiilî, sonra da hukukî asiller grubu, bir eşitler toplumu teşkil etmekten uzak bulunmuşlardı. Derin servet, güç ve dolayısıyla da itibar farkları, bunların arasında bir gerçek silsile yerleştirmişti[16b]. Bunların ayrıntıları konumuz dışında kalmakla birlikte, zikrettiğimiz hususlar Türk toplumsal yapısı içinde çok şeyi aydınlatır.

Konuya, Osmanlı "ayân" ve "eşraf"ı irdelerken döneceğiz.

*

* *

YETKE (OTORİTE)

Herne kadar yetke, çoğu kez karşılıklı mutabakatla inkıyadı talep ve sağlama hakkı olarak uygun şekilde tanımlanabilirse de bunun tabiatı üzerinde sosyal kuramcılar arasında bir daimî anlaşmazlık vardır. Bu keyfiyet, bazı faydalı tefriklere götürüyor. Bir kişi, bir toplumla cari bir kaideler takımına uyarak makamların kararlarına boyun eğiyorsa, bir *de Jure* yetkeden söz edilir. Buna karşılık bir kişi başkalarının kararlarına, onların meşru yetke oldukları iddialarını kabul ederek boyun eğiyorsa, burada bir *de facto* yetke bahis konusu olur. Ebeveynin çocukları üzerinde hem *de jure,* hem de *de facto* yetkesi vardır.

Herne kadar Hannah Arendt ile Bertrand de Jouvenel yetke hakkında farklı şeyler söylüyorlarsa da (sosyal kuramcıların çoğuyla olduğu gibi) aralarında zorlama, *liderlik* veya mantıkî tartışma çerçevesinde sosyal yaşamın bağlantı ve devamlılığının gerektiği gibi izah edilmeyeceği hususunda anlışıyorlar. Arendt, yetkenin, insanların hürriyetlerini muhafaza ettikleri bir itaati tazammum ettiğine inanıyor ve onu *kudret,* kuvvet ve şiddetten, ve aynı zamanda da iknadan tefrik ediyor şöyle ki iknada insanlar eşit olurlar.

Jouvenel'e göre yetke, birinin, tekliflerini kabul ettirme kabiliyetidir. Bu, kudretten farklıdır zira o, bunu sadece gönüllü olarak kabul edenleri etkiler. Bununla birlikte, yetke sahibi kişiler, ya da idareciler, insanların sadece bir bölümü üzerinde yetkeye sahip olabilirler ancak bu bölüm, gerisini zorlamaya yetecek sayıda olacaktır; bu takdirde bir bölüm üzerinde yetke aracılığıyla tümüne tahakküm bahis konusu olur ki bu da, otoriter devlettir.

Geleneksel yetke, ezelî geleneklerin kutsallığına ve bunlara göre yetkeyi kullananların meşrûluğuna yerleşmiş bir inanca dayanır. Bu tür yetke keza bir nizamlar takımı olarak da tanımlanır, ama nizamlar çoğunlukla gelenek ve örflerde ifade edilmişlerdir.

16b *ibid.*, s. 78.

Hattâ karismatik yetke dahi geleneği önceden varsayar şöyle ki *karismatik lider daima bir mevcut geleneği ıslah eder* ve hareketleri bunun dışında anlamsız olur: Gerçekten İsâ, dini bozmaya değil, onu tamamlayarak yerine getirmeye geldiğini söylüyordu[1], Muhammed'in, İbrahim'in bozulmuş dinini ıslah etme iddiası gibi...

*
* *

KARİSMA

Günümüzde daha çok tek bir kişinin fevkalâde kahramanca niteliklerini ifade etmekte kullanılan bu tâbirin tarihi garib ve çapraşıktır. İlk Hıristiyan kullanışta karanlık bir başlangıca sahip olup bunda "mağfiret bağışı" anlamına gelmiş. Günümüzde ise gazetecilerin ve sıra adamının diline pelesenk olmuş. Bunun XX. yy anlamları ve ortaya çıkan tartışmalar, Max Weber'in düşüncesinden soyutlanamaz.

Weber tâbiri, onu ilk Hıristiyan kilisesinin gelişmesini yorumlamak için kullanmış olan ilâhiyatçı Rudolph Sohm'dan uyarlamıştır. Dünyevî olduğu kadar dinî olguları da kapsamak üzere genişletilmiş bu kavram, Weber'in tarih ve tahakküm tahlillerinin eksenini oluşturmuş.

Weber'in tahlilinde karisma tek bir kişinin sahip olduğu ve bununla bir hayranlar grubu üzerinde etki ve *liderlik* sağlayan gerçek ya da farzedilen müstesna bir yeteneği ifade ediyor. Karismatik lidere bağlanmış kişiler ona itaat etmeyi görev bilirler ve bunu heyecanlı bir inançla yaparlar. Karisma, etkinin alanlarına (askerî, siyasî, ahlâkî, dinî, artistik) tekabül eden çeşitli kılıklara girebilir ama her halükârda, ona inanmışların yaşamını hayret verici şekilde etkileme sonucuna varır. Karisma, içten gelen bir isyancı güç olup bununla insan cehdini seferber edip karşılaştığı kemikleşmiş malzemeyi değiştirir.

Weber, bu geleneğe ters gelen, heyecana bağlı yüksek ölçüde dolu ve ihtilâlci tahakküm şeklini iki başka türle karşılaştırıyor: geleneksel (burada itaat, örf ve saygı duyulan evveliyata dayanır; bu şekil endüstri öncesi toplumlarda özgündür) ve rasyonel-yasal (yasal olarak yerleşmiş ve bürokratik olarak uygulanan nizam ve yöntemlere uygunluğun kural olduğu ve uysallığın tipik olarak kişiden çok makam-mevki sayesinde elde edildiği modern dünyaya özgü). Geleneksel ile rasyonel-yasal hâkimiyet birçok bakımdan belirgin şekilde farklıdırlar. Ancak bunların her ikisi de müstakar ve alışılagelmiş, günlük yaşamın nispeten tahmim edilebilen yapılarına sahip olma niteliğini haizdirler.

---

[1] Hannes H. Gissurarson.— Authority, *in* BDST.

Öbür yandan karisma, patlayıcı olup geleneksel yollara açıkça meydan okur, gayri şahsî yasallığın ruhsuzluğuyla alay eder; en saf şeklinde, dakikası dakikasına uymaz ve geçicidir.

Weber'in bu konudaki tartışmasının dört başka vechesi de zikre şayandır. Önce karismatik liderin ahlâkî nitelikleri kavramın dışındadır. Onun kişi olarak dinamizmi çok önemlidir. Saniyen, karisma bir arızî olgudur. Herne kadar bazı uygun durum ya da koşullarda, özellikle kızgınlık ya da tahrik, coşkunluk veya elem koşullarında ortaya çıkma eğiliminde bulunursa da, Weber'in yazılarında bunun ortaya çıkışının sosyal olarak mukadder olduğuna dair birşey yoktur. Üçüncüsü, karismanın yarattığı hayranlığın varlığı ve süresi, herşeyin üstünde, başkalarının etkilenme derecesine bağlıdır. Gönüllerde ve bellekte bunun cazibesini sürdürmek için birinin karisması sürekli olarak ortaya konup ispatlanmalıdır, örneğin mucize ile (İsâ) veya parlak askerî başarılarla (Napoleon). Bağlılık lakaydiye dönüşünce, karismanın sihri uçar gider. Ve nihayet karisma ilk haliyle, ancak arızî olarak vardır. Bunun kişiselleşmiş tabiatı dolayısıyla karisma, örneğin bunun sahibi öldüğünde, intikal zorluğuyla karşılaşır. Soruna çeşitli çözümler bulunur. Ama bütün durumlarda karisma ya söner ya da "rutinleşir", yani geleneksel ve yasal olarak yönlendirilmiş kurumlara sürüklenir ve böylece de özündeki etkili niteliğini kaybeder ve bunun yerine (örneğin bir hükümdar gibi) simge ya da (başbakanlık veya başkanlık gibi) bir memuriyet haline gelir[1].

Weber'e yöneltilen eleştiriler konumuzun dışında kalıyor.

*

* *

MESİHÇİLİK

Mevcut düzeni değiştirecek ve onun yerine bir evrensel ahenk ve mutluluk dönemi ikame edecek olan bir halâskâr beklenir. İşbu "mesihe değgin" düşünce, Akdeniz tarihinden ortaya çıkan kültürel karmaşalıkta esas olmuştur. Herne kadar mesihçiliğin beşiği Mesopotamya idiyse de o, İbranî, Hıristiyan ve İslâmî bağlamda çeşitli şekiller almış ve zamanımızda yeni anlamlara bürünmüştür.

Ahd-i Atik'in peygamberlik kitabı, mesih beklentisinin temel vechelerini içerir: Kehanetin kendisinin bunun merkezinde bulunması; mevcut koşulun çekilemez ("esaret" veya "sürgün") olmasının duygusu; halen mevcut ıztırabın ahenk için geriye, necat için de ileriye baktığı tarihin bir hattî hayali; bu dönüşümün görünür ve müşterek tabiatı; kapsamının evrensel sınırlara doğru, dost

---

[1] Alan Bryman and Peter Baehr.— Charisma. *in ibd.*

düşman herkesi içine alacak şekilde uzatılması; mesihçilik ile daha sonraki apocalyptic yazın (Ahd-ı Cedid'in son bahsi, veya Aziz Yohanna'nın ifşaı, geleceği ya da son şeyleri ifşa mealinde olan kitap) arasındaki yakınlık ki bu, bu dünyanınkinden öbürününkine yaralı geçişleri simgeler; insan kabiliyetini her hususta teali eden bir hayret verici iş olarak necat; tanrısal hükümranlık ile beşerî huzursuzluk arasında çerçevelenmiş gerçeğin nihaî anlamının kişisel tabiatı; "Mesih"in gelişiyle gerçek hale gelen dünyanın kişiselleştirilmesi ve necat fiili.

Yahudi geleneği O'nun gelişini, bütün ulusların İsrail'in Tanrısı'nı tanıyacakları, zamanın sonuna bırakmıştır. Hıristiyanlar ise Mesih'in daha şimdiden içimizde olduğuna ve kutsallaştırma ve karismatik vasıtalar içinden aramızda ikamet etmeye devam ettiğine inanırlar.

İslâm bu gelenekteki unsurunu belirtmekte olup Muhammed'le beraber ve O'ndan sonra nihaî noktasına varan bir ifşaın Yahudi ve Hıristiyan hatırasını genelleştirmiştir. "Rûz-u ceza", tarihin sonunda gelecektir. İslâmî kültürde müşterek olan mesihî unsur özellikle, Şiîlerce geliştirilmiştir[1].

*

* *

HIRİSTİYAN SOSYAL KURAMI

Böyle bir kuram, Hıristiyanlığın toplumla olan ilişkilerine dair düzenli ifade ya da bilgi heyetlerini ihata eder. Bir düzeyde, bu düzenli (sistematik) beyanlar tam "toplumun tabiatının gözden geçirilmesi" manasında, dünyevî "sosyal teori" ve "politik teori"ye koşut ama bir müteal görüntüyü içeren "kuramlar" olmaktadırlar. Bir başka düzeyde, Hıristiyan sosyal teorisi, toplum etüdünün Aristocu anlamda bir "uygulama" olarak görülebilir ki bunun sonuncunda, özellikle *polis* içinde iyi ve doğru yaşamın gelişmesi kolaylaştırılmış olur.

Sözü edilen farik görünüm "kişilikçilik" olarak ifade edilebilir ki bu tâbir "bütün sosyal kurumların temel, sebep ve amacının bireysel beşerî varlıklar, insanlar, yani tabiat itibariyle toplumsal olup doğayı aşan ve onu inkiyad altına alan bir durumlar nizamına yükseltilmiş kişileri ifade etmekte kullanılır" (Papa Jean XXIII, *Mother and teacher*, no. 219). Başka deyimle sosyal sistemlerin amacı, gereği ya da ihtiyaçları yoktur; tam manasıyla sadece bireysel beşerî kişilerde bunlar vardır. Bu itibarla Hıristiyan sosyal teoride istenççilik (iradecilik) ve beşerî davranışın kasdî tabiatı ve de farklı hedef ve niyetler ara-

---

[1] Ruben Cézar Fernandes.— Messianism, *in ibd.*

sında faillerin seçebilme kabiliyeti vurgulanmaktadır. Hıristiyan sosyal teorisi herşeyden önce bir fiil hareket teorisidir.

Konunun bütün tarihi boyunca Hıristiyan sosyal teorisini niteleyen ve çeşitli şekiller alan görünüm, gerilim olmuştur. Belki sadece Ahd-i Atik'te sosyal öğreti böyle olmamıştır. Hıristiyan sosyal teorisinin bir temel kaynağı olan Ahd-i Atik'te İbranî düşüncesi, hilkat ile necat arasında ayrılmaz ahlâkî ve tanrıbilimsel bağlantıları muhafaza etmiştir. Dünyevî ve uhrevî faaliyetler ayrılmamıştır. Tanrı'nın hilkat ne necat fiilerinin bu vahdetinin anlamı ve bizim bu alanlara tepkimiz, "salâh (iyi davranış), âdil olma, dine bağlılık", "kanıtlama" ve "iman" sözcüklerinin geniş anlam alanında gözlenebilir. Keza bu bağlamda, dünyanın yeniden kurulması, *tiggun ha-olam*[1] İbranî kavramının önemi de vurgulanır.

Bununla birlikte Ahd-i Cedid'de ve özellikle Aziz Paulus'un yazılarında, "necat" çoğu kez İsâ'ya iman etmiş kişinin "kanıtlama, haklı çıkarma"sı ile bağlantılıdır. Böyle olunca da İbranî "adalet, hak" sözcüklerini yansıtan Hıristiyan terimler sosyal bağlamlarından ve doğa ve Tanrı hilkatinin bütün kâinatındaki nizam ve ahenklerinden uzaklaşmış olmaktadırlar. Bu çok insan merkezli (anthropocentric) düşünce, dünyada Tanrı inayeti ve mağfireti tasavvurunu daraltıp hilkat ve ekolojiye, çevreye ve öbür yaratıklara karşı vazifeler üzerinde sorumlu bir Hıristiyan vâsî ahlâkî sosyal teorisinin gelişmesini sınırlamıştı.

Hıristiyan düşüncesine Ahd-i Cedid ile giren öbür dünyadan ve bu dünyadan beklentiler arasındaki gerilimle bir sistematik ilâhiyatın gelişmesi, Pederler döneminde Hıristiyan sosyal teorisi üzerinde güçlü bir etkiye sahip olmuştu ve keyfiyet Hıristiyanlığın ilk sekiz asrına yayılmıştı. Herne kadar zaman zaman, özellikle imparator Konstantin'in bu dini kabulünden sonra, Pederler'in bazıları daha dünyevî hususlara ağırlık vermişlerse de, "öbür dünyalıklık", bunların düşüncesinde başat ve temel unsur olmuştu.

Hıristiyan kilisesi sayıca, zenginlik ve politik güç bakımından geliştikçe ve devletin kendisinin de IV. yy'ın ilk çeyreğinde Hıristiyan olmasından sonra, ölümden sonraki yaşamla burada, dünyadaki yaşam talepleri arasındaki gerilim artmıştı. Ekonomik çevrede, Pederler'in başlıca sorunu zenginle fakir arasındaki büyük açıklık olup buna karşı çözümleri sadaka vermekti. Sadaka, fakirliği yok etmeyi amaçlamıyor, sadece ileri ümitsizliği biraz olsun tahfif etme işlevini yükleniyordu. Pederler'in yazı külliyatında bu anlamda hiçbir ekonomik çözüm yoktur. Bunlar özel mülkiyet hakkını, herne kadar bunun kökenini ilk günaha bağlıyorlar ve insanlık toplumunun başlangıcında herşeye

[1] Bunun ayrıntıları için bkz. Burhan Oğuz.— Türk ve Yahudi kültürlerine bir mukayeseli bakış. İst. 1992. s. 287. 402. 459. 581.

müştereken tasarruf edildiğini ileri sürüyorlarsa da, kabul ediyorlardı. Hıristiyan sosyal teorisinin gelişmesi babında Augustin'in bireyciliğe, hattâ modern liberalismin simgesi olan temellük bireyciliğine muhalif olduğunu vurgulamak gerekir. Beşerî nimetlerin müşterek kaderinin bu anlayışının sonucu olarak Pederler zenginin paylaşma zorunluğu üzerine bastırıyorlar ve ideal olarak zenginliklerin müşterek kullanımını ileri sürüyorlar. İşbu Pederler öğretisinin "Sosyalist" vechesi günümüzde haylı tartışma konusu olmakta ise de, özel mülkiyetin korunması ile sosyal temellük ideali arasında Hıristiyan sosyal teorisinde sürekli bir gerilimin varlığı da bir gerçektir.

Sosyal öğretinin genel takdiminde Ortaçağ'ın skolastikleri, Ahd-i Cedid'in ve Pederler doktrininin "lâhûtî"nin "dünyevî" üzerindeki tefevvuku düşüncesine sadık kalmışlardı. Bu şekliyle de Hıristiyan sosyal teorisi bir kesin theolojik sosyal doktrin olarak kalacaktı[1].

Selçuklu-Osmanlı toplumu, Roma-Bizans'la olduğu gibi Ortaçağ Avrupa'sı ile de önemli bir kültürel alışveriş içinde bulunacaktı. Bunun ayrıntılarını sırası geldikçe göreceğiz. Rönesans, Aydınlanma bir yana, Kilise, Avrupa düşünce sisteminde yadsınamaz bir etkiye sahip olmuştu. Bu itibarla onun doktrinler tarihi, Pederler'in öğretileri, bizi bundan böyle uzun boylu eğleyecektir. Bu arada, Küçük Asya'nın Hıristiyanlığın temelinde yatan en önemli Pederler'i barındırdığı, bu yarımadanın, bunun dışında, tarihte büyük iz bırakmış heresy'lerin yatağı olduğu unutulmayacaktır.

*

* *

İDEOLOJİ

İdeoloji, insan, toplum ve de insan ve toplumla ilişkili evren hakkında idrâk olunabilen (Comprehensive) ve ahlâkî inançların kavrayıcı kalıplarının bir değişik şekli olmaktadır. Gelecek için umutlar ve amentüler, düşünce sistem ve hareketleriyle programlar, ideolojiden tefrik edilmesi gereken idrâk olunabilen kalıpların sair biçimleridir.

Bu idrâk olunabilen kalıplar birbirlerinden *(a)* ifade açıklığı (vuzuhu); *(b)* bir özel ahlâkî veya kavrayıcı inanç etrafında tasarlanmış grup bütünleşmesi; *(c)* öbür geçmiş ve çağdaş kalıplarla kabul edilmiş yakınlık; *(d)* yeni unsur ya da değişikliklere kapalılık; *(e)* davranışta tezahür zorunluğu; *(f)* beraberindeki etki; *(g)* bunları kabul edenlerden istenen genel rıza; *(h)* bildirinin yetkeliliği; ve *(i)* inançlar kalıbını gerçekleştirmeye yönelik bir derneğe iştirâk derecesine göre farkederler.

---

[1] Francis P. Mchugh.— Christian social theory, *in* BDST.

İdeolojiler, ilişkileri olduğu nesnelerin geniş bir alanına değgin bir yüksek ifade vuzuhu ile nitelenirler; mensupları için bir âmir ve vazıh bir işaa (ilân etme) vardır. Sair inançlar kalıplarıyla kıyaslandığında ideolojiler, necat, eşitlik ya da ethnik (ırkî) saflık gibi bir veya birkaç üstün değerler etrafında nispeten yüksek derecede sistemleştirilmişlerdir. Aynı toplumda mevcut ileriye matuf umutlar, amentü ve sair ideolojilerden farklılık ve bunlarla ilişkisizlik hususunda daha ısrarlıdırlar; inançlarında yeniliklere daha da dayanıklı olup ortaya çıkanların varlık ve anlamını yadsırlar. Kabul ve yayınlamaları hayli dokunaklı bir eda ile olur. Bunu kabul edenlerden tam bir kişisel itaat beklenir ve davranışlarına bunun tamamen nüfuz etmiş olmasının esas ve zorunlu olduğu farzedilir. Aynı şekilde intisablarını doğrulayanlar arasında genel muvafakat istenir; ideoloji mensuplarından âcilen birbirleriyle tam mutabakat halinde olmaları beklenir.

Gelecekten umutlar, beklentiler (outlooks) âmir ve vazıh bir bildirmeden yoksun olma eğilimindedirler. Bunlar, içyapılarında çoğulcu olup sistematik olarak bütünleşmiş değillerdir. Bir âmir bildiriden yoksun olarak ideolojiler ve hattâ amentülerden başka beklenti ve yabancı itikadlara daha fazla açıktırlar. Beklentiler kendi içlerinde çeşitli *amentü-itikad*'ları barındırırlar. Bu sonuncular, beklentide farklı unsurlar üzerinde birbirlerinden uzaklaşan vurgular itibariyle ayrılıklar sergilerler; bu itibarla itikadlar özel ereklerde birbirleriyle ihtilâf halinde olma eğilimindedirler. Beklentilerin, ve daha az ölçüde olmak üzere amentülerin, müphem ve fazla ayrıntılı olmalarına koşut olarak eylemde riayet hususunda baskı yeknasaklığından yoksunluk vardır. İfadede beklentiler nispeten az dokunaklı olurlar. Keza bunlardan, ideoloji sahiplerinden istendiğinden daha az mutabakat (consensus) beklenir.

İdeolojiler, özellikle başlangıç aşamalarında merkezî kurumlar ve değer sistemlerine bağlı kalmazlarken beklentiler ve bunların tâli itikadları, toplumun mevcut nizamını teyid ve kabul eden kesimlere inancın belirtici kalıpları olmaktadırlar. İdareciler ve müesses merkezî sistemlerin idaresi için onlarla birlik olan elit (güzide) tabaka işbu beklentiyi ve hüküm süren beklentinin bazı unsurlarına daha kesin bir açıklık getirmeyi arayan amentülerden bir ya da birkaçını benimseme eğiliminde olur: *Merkezî, müesses sisteme yabancılaşan amentüler, ideolojilerin resmî niteliklerini iktisabetmeye meyledeler.*

Amentüler çoğu kez ideolojilere kayarlar; ancak bu sonuncular kadar keskin bir ittihad haline gelmeyip az çok bir orthodox görüşe de sahip bulunduklarından, ideolojilerin müttehid entelektüel gücüne hâkim olamazlar. Bunlara gerçek katılma, dolayısıyla, kısmî bölük pörçük ve tek tük olma istidadındadır. Bir amentü, bir düşünce sistemi (mektebi) tarafından ele alınmadıkça bir sistematik oluşma vaki olmaz ve faaliyet alanı da bir evrensel kapsam noktasına genişleyemez. Bunun kurucusu ya da ilham kaynağı olan dâhi bir tutarlı

ahlâkî, sosyal ve politik felsefe sistemi yaratmış olabilir ve bu sistemin şümulü, özenle meydana getirilmiş olması ve vüzuhu, bir ideolojinin entelektüel çekirdiğine muadil olabilir. Bununla birlikte, bunun kurucusu ne bir düşünce mektebi, ne de bir ideolojik aslî grup oluşturmuşsa, etkisi, büyük dahi olsa, rüzgâr gibi geçer. Herkes bu amentüden istediğini alır: o, her tarafa yayılan etki olacaktır ama bir ideoloji olmak için gerekli vahdet ve gücü kaybedecektir. Bunun dışında, büyük düşünürün, toplumunun merkezî değer ve müesses sistemlerinden uzun vadeli olarak kopmamış olması ya da muakıplarının sevk ve idaresinde doktrinin tam gerçekleşmesi için ehliyetsizce ısrar etmesi halinde, onun fikrî yapısından herhangi bir ideolojinin fışkırması ihtimali çok az olur.

Bir *program*, bir özel sınırlı erekin tasrihi (örneğin sivil haklar veya seçim reform hareketleri)dir; böylece bir beklentide zımnen mevcut ve bir amentü veya fikir hareketinde daha vazıh olan ilgi odağının daralmasını temsil eder. Başlıca veçhesi ereklerinin sınırlı alanı olduğundan, köken ve bağlamında hemen ideolojik olması beklenmez.

İdeoloji gibi fikir hareketleri ve programlar da çağdaş beklenti ve başat amentülerle ve de bunların müessese olarak işlemelerini sağlıyan uygulamalarla uyuşmazlığa girme eğiliminde olurlar.

İdeolojiler ve bunları benimseyenler, bir müteal varlık (bir tabaka, bir toplum, bir cins, ya da bir ideal değer) adına konuştuklarını iddia ederler; işbu varlık, ideolojiye inananların özel derneğinden daha geniştir. İdeolojilerin dernekleşmiş nâkilleri bir "ideal-ülkü" adına hareket ettiklerini iddia ederler, bundan faydalananlar ideolojik grubun üyelerinden daha kalabalıktırlar.

Cari beklenti ile bunun mürekkipleri ve bunlara binmiş amentülerle kıyaslandığında, bir ideoloji, bunun geçerlilik kazandığı toplumda var olan özel değerlerden daha saf, daha tam ya da daha ideal olanlarını gerçekleştirmek için daha şiddetle mücadele eder. İdeolojiler, kutsal sembollerle bir gerçek ve sürekli temas ve kutsalın var olanın içinde daha tam tezahürü hususunda daha ısrarlıdırlar. Merkezî müesses sisteme bağlı beklenti ve amentüler, programlı işaalarında kısmî ya da halen mevcut olandan fazla farklı olmayan değişmeler ararken ideolojiler mürevviçlerini kutsalda bulunan idealin, toplumun "tam bir değişmesi" yoluyla gerçekleştirilmesinde ısrar etmeye zorlarlar.

Bununla birlikte, yaratıcılarının özgünlüğü ne denli büyük olursa olsun, her ideoloji bir süregelen kültürün ortasından çıkar. Bu kültüre karşı tepkisi ne denli ateşli olursa olsun kendisini bu kültürün önemli unsurlarından tamamen soyutlayamaz. İdeolojiler, başat beklenti içinde bazı özel unsura yetersiz itibara tepki olup işbu ihmal edilmiş unsuru daha merkezî bir konuma yerleştirme ve ona işlerlik kazandırma girişimleridirler.

Bütün ideolojiler, ister müterakki ister gelenekselci, inkilâpçı veya tutucu, mevcut toplumdan bir tecavüzkâr kopmaya neden olurlar: mürevviçlerinin yaşamlarının özgül prensiplere göre değişmesini önerirler.

İdeolojiler daima, müteal ve dünyevî, yetke ile ilgili olup politik olmaktan kaçınamazlar. Alenî politikanın yasak olduğu çağlarda bile ideolojik gruplar kendilerini siyasî sahne içine zorlamışlardır.

İdeoloji, lâfzî olarak dinî ya da din karşıtı olsun, kutsalla ilgilidir. İdeoloji varlığı, onun her yanını nihaî prensiplerin hükmü altına sokarak takdis etmeye bakar.

İdeolojiler kriz koşulları altında, o güne kadar cari beklentilerin kabul edilemez hale geldiği toplum kesimlerinde ortaya çıkarlar. Bir ideoloji, kuvvetle hissedilen, önemli deneylerin bir izahı, bu gereksinmeleri hisseden kişilerin değer ve haysiyetinin bir temel ihkakı veya meşru kılınması hususunda mevcut beklentilerin tatmin etmediği ihtiyaçların varlığında artaya çıkar. Mevcut toplumun ve bu toplumun güzidelerinin (elitinin) cari beklentilerinin sadece reddi yeterli olmaz. Bir ideolojinin varolması için mevcut toplum kalıbına ve bunun kültürüne bir müspet şıkkın (alternatifin) düşü ve de bu düşü kâinat nizamının bir parçası olarak görme yeteneğinde bir entelektüel yapı gerekli olmaktadır. İdeolojiler, güçlü, geniş ve basitleştirilmiş bir dünya görüşüne sahip karismatik kişilerin yaratıklarıdır. Bunlarda aynı zamanda yüksek fikir ve muhayyile gücü bulunur[1].

[1] Edwards Shils.— Ideology. The concept and function of ideology. *in* IESS.

TARİHTE EŞİTLİK ARAYIŞLARI

Çağdaş dünyanın girdabları içinde, eşitlik gerekliliği, geniş bir harekete geçirme kabiliyetine sahip bulaşıcı düşünceler arasında yer alıyor. Bazı durumlarda adalet talebi, hakkaniyetsizliğe karşı isyanla o denli karışıyor ki çok güçlü bir tutkusal içgüdü ile yükleniyor. O halde eşitsizlik, kabul edilemeyen, ne pahasına olursa olsun *yok edilmesi* gereken şey oluyor.

Eşitlik nasıl düşünülmüştür, nasıl düşünülecektir? Bu bir doğal veri midir? Biologlar, yaşamın farklılıklar yaratıcısı olduğunu, insanların fiziksel yapılarında ve buna bağlı yeteneklilikleriinde eş olmadıkların ispat etmede fazla zahmet çekmemektedirler. Ama bundan eşitliğin yanlış bir düşünce olduğu çıkmaz; bundan sadece, eşitliği tesis edip haklı çıkarmak için doğaya başvurmanın yanlış olduğu sonucuna varılır. Gerçekten, işbu kavramı yaratmış olanlar, Stoacılar, için bütün insanlar, efendi ya da köleler, evrensel ussa iştirak ederek birbirlerine karışıp eşit olabilirler. Yahudi-Hıristiyan ilâhiyatçıları için insanlar sadece, aynı bir babanın evlâtları olarak köken eşliğinden değil, aynı bir atalar çiftinden gelme olarak koşul eşliğinden dolayı da eşittirler; ve nihayet, "müşterek günah"tan itibaren her kese tanınan ebediyet için bağışlanmak ve necat olanakları dolayısıyla de eşittirler[1].

Bu felsefî ve dinî örgeler bizi eyleyecek.

. "Eşitlik sorunu, beşer tabiatı hakkındaki tasavvurlarımıza değğindir; bu itibarla bir felsefî ve dinî soruya bağlanır. Ama aynı zamanda, âdil toplum hakkında beklediğimiz modele de değğindir: bu itibarla bir sosyo-politik boyuta sahiptir". Ve bu da sorunumuzun, yani eşitliğin tabiat ve değeri sorunu, bu iki boyutun, felsefî boyutla politik boyutun varlığı, bunların nispî bağımsızlarıyla birlikte dayanışmaları sorununun güçlüğünün göstergelerinden biri oluyor[2].

Ama eşitliğin işbu felsefî veya metafizik "temelleri", kullanımda, kaygan olmanın ötesine gidiyor. Bazı mantık oyunlarıyla bunlardan eşitliğin savunması olduğu kadar bunun tersi de istidlâl edilebilir. Örneğin Hristiyanlık, iyi bir ilâhiyat olarak, sadece Tanrı karşısında bir eşitlikle ilgili olup sosyal ve politik eşitlik, onun ilgi alanının dışına çıkıyor. Keza, iyi bir tarihî uygulama olarak, az çok herzaman yeryüzü eşitsizliklerini kabul edip haklı çıkarmıştır. Bütün insanların, necat vaadedilmiş Tanrı'nın çocukları olarak metafizik eşit

---

[1] Jean Starobinski.— Introduction, *in* Coll.— L'éxigence d'égalité. Rencontres internationales de Genève, Neuchâtel 1982. s. 7-8.

[2] Cornelius Castoriadis.— Nature et valeur de l'égalité. *in* L'éxigence d'égalité. s. 15.

statüsü tek bir önemli işe, ruhların "ebedî" kaderine müteallikti. Bu, insanların yeryüzündeki kaderi hakkında bir şey söylemiyor, *söylememesi gerekiyor,* insanların ebediyet karşısında asgar namütenahi süre dolduran yeryüzü yaşamı hakkında Hıristiyanlık, hiç değilse başlarda bu hususta tamamen tutarlı olmuştur: Sezar'a ait olanı Sezar'a iade ediniz, benim Cennet'im bu dünyada değildir, bütün erk Tanrı'dan gelir (Aziz Paulus, Romalılara Mektup) vs. Bunlar daha Hıristiyanlık bir evrensel boyut kazanmamışken dile getirilmiş. Bir müesses ve hattâ İmparatorluk'un bütün tebaası için yasal olarak zorunlu bir din (Büyük Theodose'un buyruğu) olunca, sosyal tabakalaşma (rütbe silsilesi) ile mükemmelen uyuşmuş ve bunu hattâ tervic etmiştir[1].

İslâm da insanları bundan daha farklı bir noktaya getirmemişti. Bu arada küçük bir olay ilginç görünümde olup zikre değer: yakın bir zamanda (80'li yılların başlarında), gazetelerin yazdığına göre Hindistan'ın bir Eyalet'inde, durumlarından kurtulmak için paryalar, hak eşitliği için bir siyasî hareket başlatmamış, ihtida etme yoluna gitmişler çünkü İslâm kastları bilmiyordu...[2].

"Çok geniş anlamda, eşitlik ile sınıflandırma, her sosyal sistemde kaçınılmaz olarak şöyle ya da böyle birleşmişlerdir. Örneğin her statü derecelenmesi, her birinin içinde, hiç değilse bu bakımdan, eşitliği de kapsar. Eşitlik böylece bireyselciliği içine almadan belli sınırlar içinde değerlendirilmiş oluyor. Böylece eski Yunan'da yurttaşlık hakkına sahip olanlar eşitken değerlerin başlıca vurgusu *polis* üzerinde idi ve Aristo da köleliği ussa muhalif görmüyordu. Muhtemelen bunun gerekli değişmeler yapılarak, İslâm uygarlığında da, Orta-Doğu toplumları için bir uzman görüşünün doğruladığı gibi, aynı olduğu olduğu söylenebilir"[3].

"Gelelim şimdi modern ideoloji ile geleneksel ideoloji arasındaki karşıtlığa. Bunun derecesinin keyfî olduğu söylenebilir mi? Örneğin Çağdaş Fransa ve Almanya'nın ideolojileri arasında, Hindistan ile Çin'inkiler arasındaki kadar mesafe yokmudur? Ya da Çin, Hindistan'ın bizden olduğu kadar Hindistan'dan farketmiyor mu? Aslında, çağdaş durumla geleneksel durum arasında bir fark vardır. Diyelim XVII. yy'dan beri özellikle İngiltere, Fransa, Almanya'nın bir müşterek ideolojileri olduğu açıktır. Ama bu, ulusal farkları, ve her ülke içinde de sosyal, mahallî vs. farkları hiçbir surette ortadan kaldırmaz... Her ulusal biçim, genel ideolojinin bir değişik şekli olarak telâkki edilebilir".

"Hindistan ve Çin'e gelince... bunların birbirlerine nazaran ideolojilerinde derinlemesine farklı olmadıklarını iddia etmiyorum. Ama bizimle kıyaslandık-

---

[1] *ibd.*, s. 19-20.

[2] *ibd.*, s. 27.

[3] Louis Dumont.— Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique. Ed. Gallimard, 1977, s. 13.

larında bunlar aynıdırlar: Geleneksel Hind, Çin, Japon ideolojileri holist[1] ken bizimki bireyselcidir..."[2].

*

* *

Bütün büyük politik soyutlamalar gibi, eşitlik kavramı da beşer hayatının çapraşıklıkları ile zengin çağrışımlar taşır. Birçok kişi için bu çağrışımlar, mantıkçıya saçmalık gibi gelen ya da daha doğru olarak basit bir deney vakıası içinde sorun haline gelen bir telâkkiye dönüşmüştür. Tarihçi, insan isteklerinin dolambaçlarını kavramaya daha yatkın olduğundan tarihî betimleme burada mantıkî tahlilin önüne geçecektir.

İlkel toplumlar hakkındaki çağdaş bilgiler, tarih öncesi devirlerde eşitlik hususunda genelleştirme yapmanın çok güç olduğunu göstermeye yetiyor. Bir zamanların geniş ölçüde inanılan komünistik eşitliğin altın çağı kavramı ölmüştür. İlkel toplumlar hiç şüphesiz mülkiyet ve aile hususunda olduğu kadar eşitlik hususunda da bireyin statüsünde çok çeşitlilik sergilemişlerdir. Ekonomik işlevde bir farklılaşmanın bulunmadığı fakir insanlar beyninde bir kaba ekonomik eşitlik var olmuş olmalıydı. Antik Çağların büyük imparatorlukları, örneğin Mısır, tamamen tabakalaşmış toplumlardı. Doğu'da kast sistemi Hindistan'da nihaî olarak yerleşmişti; Çin'de, herne kadar mandarin sisteminde beceriye açık yaşam sağlanmışsa da toplum herhangi bir anlamda eşitçi değildi. Buddhism, özellikle ilk inancını yayma ve yeniden oluşma döneminde, bir sosyal eşitlik ülküsünün heyecanını yaşamıştı[3].

"Eşitlik" felsefesinin ayrıntıları konumuzun dışında kalır. Biz burada sadece Türk düşüncesine tarih içinde etkide bulunmuş olması melhuz fikir hareketleriyle bu yöndeki fiilî hareketleri özetlemekle yetineceğiz.

Zaman ilerledikçe fırsat eşitliğinin, Anatole France'ın deyimiyle "zengini de fakiri de aynı şekilde ekmek çalmak ve köprülerin altında yatmaktan men eden muhteşem kanun eşitliği" ile elde edilemeyeceği anlaşılır olacaktı. Fırsat eşitliği bazı hakların eşit tahsisini önceden varsayarsa da daha başka bir eşitçi dağıtım kaidesinin uygulanmasını, ezcümle bazı temel gereksinmelerin eşit tatminini de gerektirir[4].

İnsanoğlu herzaman eşitliğin düstur ve eşitsizliğin bundan bir sapma olduğuna inanmıştır. Dolayısıyla da tüm altın çağların, ütopyaların, beşer muhayyilesinin yarattığı bütün cennetlerin (mutlaka demokratik olmayan, şöyle ki sonsuz hayırhah, çok dikkatli eşitçi bir despot bulunabilir) eşitçi olduğu şaşır-

---

[1] Holism=evrenin temel prensipinin bütünlerin yaratılması olduğu kuramı.

[2] Louis Dumond.— *op. cit.*, s. 17.

[3] Crane Brinton.— Equality. *in* ESS.

[4] Felix E. Oppenheim.— Equality. The concept of equality. *in* IESS.

tıcı olmaz. Bununla birlikte, klasik Antik çağda ütopya fiilde değil, sözde kalmışsa ve müteakip Hıristiyan çağda da gerçekte değil de müteal umutta yerleşmişse, daha sonralarda ütopya, insan çabası ile gerçekleştirilebilecek bir "ülkü" haline gelecekti. Ruhun madde üzerindeki üstünlüğünün inkârı ister istemez elleriyle çalışanların elleriyle çalışmayanlarla süflî işlerde çalışmayanlardan daha aşağı bir statüde bulunmasının nedenlerini ortadan kaldıracaktı.

Hıristiyanlığın kendisi bile, birkaç "reformasyon" süreci içinde, bu sonucu mutlaka kastetmeden bu yeni düşünce temellerini desteklemişti. Luther'in "ruhanî" ve "cismanî" yetke ve meslekler arasındaki farkı yadsıması kilise meratip silsilesine tahripkâr etki yapmıştı.

Bu lâdinî ve dinî eğilimler burjuva dünyasını yaratırken bu dünyanın ötesini hedef olan enerjiler serbest kalmışlardı. Hattâ Ortaçağ'larda bile Hıristiyan mesihçiliği zorlukla kilise sınırları içinde tutulabilmişti; kilise yetkesi yıkılınca bu mesihçilik bağımsız ruhanî ve siyasî güç haline gelmişti. Tanrı'nın Cennet'i bir müteal gelecekten bu dünyaya, bu zamana, bu yere nakledilecekti[1].

*

* *

"Belli bir sosyal çevrenin belirleyici sosyal telâkkilerinin tahliline girişti-ğimizde karşılaştığımız ödevlerden biri, mutad olarak kullanılan istiare (eğretileme-metaphor) lerin esas anlamına nüfuz etmektir. Sosyal yapı ve sosyal sistemlerin biçim ve değişimlerinin genel sorunları dikkat nazara alındığında veya belli ülkelerde sosyal yapı araştırmalarında, genellikle bir mekânsal yananlamlı tâbirleri büyük ölçüde kullanırız. «Sosyal tabakalaşma», «üst ve alt sınıflar», «üst orta ve alt-orta sınıflar», «sosyal mesafe», «sosyal grupların sınırları» ve bu sınırların «katılığı», «grupların sürekliliği ve infiradı», bireylerin gruptan gruba «dikey ve yatay yönde» hareketi tâbirlerinin tümü, mekânsal ilişkilere dairdir. Ve biz sosyal yapıyı tartışırken bunların istiareli manalarına o denli alışığız ki genellikle bunların istiareli tabiatının farkında bile olmayız"[2].

Bu cümleler, bu konulara yaklaşırken ne kadar dikkatli ve kesin olunması gereğini vurguluyor.

Burada bahis konusu olan, sosyal sınıfların dikey tabakalaşmasının mekânsal istiareleri olup bunlar bir toplumu, kimi yukarda, kimi aşağıda olan bir insanlar kümesi olarak temsil ediyorlar. Bu, hayatiyetini yüzyıllar boyunca muhafaza etmiş ve kendiliğinden muhayyeleye kendilerini kabul ettiren görünümlerden biri olmaktadır.

---

[1] Irving Kristol.— Equality. Equality as an ideal. *in* IESS.

[2] Stanislaw Ossowski.— Class structure in the social consciousness, London 1973, s. 7.

Sınıf sisteminin sosyal bilince yansıması olarak düşünebildiğimiz bu evrensel görünüm, Tevrat'taki Ham'ın öyküsü veya dört temel kastın doğuşunu izah eden Hindu efsanesi gibi eski dinî mitosların nüfuzu tarafından kültürel tarihte desteklenmiştir.

Zürriyeti kükreyen Nuh tarafından lânetlenmiş ve Ham'ın değerli kardeşlerinin ahfadının hizmetine ebediyen bağlanmış Ham'ın günahı, köleliğin, herne kadar insan tabiatına aykırı ise de insan tabiatını sarmış günahlar tarafından mazur gösterildiğini ispat etmek istediğinde, Aziz Augustine tarafından zikredilmiştir. Keza bu günah ve lânetleme, Ortaçağ'larda serfliği müdafaa edenlerle XIX. yy'ın ilk yarısında, zenci köleliğini ilga etmeyi amaçlayanlarla mücadele eden Amerikan din adamları tarafından da zikredilmiştir. Vedalarda, sosyal tabakaların dikey sistemine bir anatomik veche verilmiş. Brahminlerin (Eski bir Hind alfabesi) Brahma'nın dudaklarından, Kshatriya (Brahmanik Hindularda ikinci ya da askerî kast) nın omuzlarından, Vaisya'ların (üçüncü kastın mensupları) butlarından... çıktıkları söyleniyor. Kur'an'da ise, sosyal tabakalaşma doğruca Allah'ın emridir: "Rabbinin rahmetini onlar mı paylaştırıyorlar? Dünya hayatında onların geçimlerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini ötekine derecelerle üstün kaldık..."[1].

Ve, yerleşik Kilisenin felsefesinden mülhem mısralar:

"Zengin adam şatosunda
Fakir adam külübesinde
Tanrı onları yüksek ve alçak yaptı
Ve durumlarını tertipledi"

"Zengin" manasında olan Leh *bogaty* sözcüğünün etimonu (*Bóg*, "Tanrı" demektir) herhalde aym görüşü ifade ediyor[2]. Tanrı, fakir olacak değil ya... Ve bizden de bu bağlamda mısralar:

"Kısmetlerin tersi ezelî cevr ü cefadır
Cevr olan için zevkü sefa olmaya kısmet
..."
"Dünya talebiyle kimisi halkın emekte
Kimi oturup zevk ile dünyayı yemekte
..." (Bağdatlı Ruhi, XVI. yy, Terkib-i bent'ten).

Bu aynı XVI. yy'da bunlara mümasil daha nice söz, mısra göreceğiz.

Avrupa ülkelerinde müşterek ideolojiye rağmen aralarındaki ulusal farklardan söz etmiştik. Tarih felsefesine önemli katkıları bulunan Alman düşünür Oswald Spengler (1880-1936), yaşayan kültürlerin genellikle eski kültürlerle

---

[1] Kur'ân-ı Kerîm ve açıklamalı meali. TDV yay., Ank. 1993, XLIII/32.

[2] Stanislaw Ossowski.— *op. cit.*, s. 19-20. Biz "Bogomil"leri ayrıca irdeleyeceğiz.

"akraba" olduğunu öne süren Arnold Toynbee'nin tersine, bir kültürün ruhunun başka bir kültüre aktarılamayacağını savunuyordu. Düşünce sisteminde Nazi çizgisinin belli olduğu Spengler[1], I. Dünya Savaşı sırasında, biraz da haklı olarak, İngiltere ve Prusya'da sınıf farklarına atfedilen mananın aynı olmadığını, şöyle ki İngilizler sınıf yapısını zenginle fakir arasındaki ayrıma dayalı olarak tasavvur ederken Prusyalılar için ulusun herşeyin üstünde, emir verenlerle itaat edenler olarak bölünmüş olduğunu savunmuştu[2].

Gerçekten X. yy İngiltere'sinde kanun nazarında bir sınıfı diğerinden ayıran başlıca alâmet, bir katil durumunda maktulün vârisine ödenen fidye ya da "kan parası" miktarı idi. Örneğin Kent'li bir soylu (*earl*) nun fidyesi, muhtemelen üçyüz öküze muadil üçyüz Kent shillingi olup bu meblâğ, sıradan bir hür adamın, köylü-çifçi (*churl*) ninkinin üç katı oluyordu[3]. Bu sonuncusunun Wessex ve Mercia'da fidyesi, binikiyüz'lü sınıf mensubu bir soylununkinin altıda biri olup churl, "ikiyüz (shilling) lik adam" tesmiye edilirdi. Kent'li bir köylü öldürüldüğünde, fidyesi bunun iki katı, yani dörtyüz Batı Saxon-shillingi (yüz Kent shillingi) olup bu kişi varlıklı sayılardı şöyle ki bunun tarlası, ortalama olarak sekiz öküzlü sabanın sürebileceği vüs'atte idi ve ayrıca mer'a ve ormana da sahipti. Bunun altında *laet* tesmiye edilen bir sınıf vardı ki buna kan parası olarak *churl*'ünkinin beşte dördü ile beşte ikisi arasında bir meblâğ ödenirdi. Bu sonuncu sınıfın mensupları bir tâbî nüfus olarak görülürdü şöyle ki buna tekabül eden bir tâbir, kıta Avrupa'da bazı Alman kabilelerinde hür adamlarla köleler arasında bir mutavassıt sınıfı ifade ederdi[4].

Protestan reform hareketinin öncüleri arasında yer alan İngiliz ilâhiyatçı ve düşünürü John Wycliff'e (1330-1384) göre egemenlik insanlara Tanrı tarafından verilmişti. Mamafih ancak doğru insanlar egemenlik sahibi olabilirlerdi. Kilise de günahkâr durumda olduğuna göre dünya mülklerinden vazgeçmeli ve İncil'in öngördüğü yoksulluğa dönmeliydi. Bu konuda devlete, özellikle krala görev düşüyordu. Kilise örgütünü eleştiren Wycliff, döneminin din tartışmalarında örneğine rastlanmayan bir biçimde papayı, kardinalleri, kazanç peşinde koşan din adamlarını... yeren yazıları kaleme almıştı. 1380-81'de Kitab-ı Mukaddes'in İngilizce çevirisiyle ve kutsal metinlerdeki gerçekleri halka iletecek *Yoksul Vaizler* tarikatının kuruluşuyla uğraşmıştı. 1381 yılında da, geniş ölçüde tanınmadığı için yönlendirici bir işlev üstlenmediği Köylü Ayaklanması sonuçlanacaktı. Mamafih gönlü herzaman yoksullardan yana olmuştu[5].

---

[1] AB.

[2] S. Ossowski.— *op. cit.*, s. 25.

[3] Dorothy Whitelock.— The beginnings of English society, Middlesex 1962, s. 83.

[4] *ibd.*, s. 97.

[5] AB.

Wycliff'in Protestanlığın habercisi olan görüşlerini *Lollard*'lar sürdürecekti. Aşağılayıcı anlamda kullanılan ad, Orta Felemmenkçedeki *lollaert* (homurdanan) sözcüğünden gelir. Bu sözcük daha önce de kara Avrupa'sında dine bağlılık görüntüsü ardında heretik görüşler gizlediğinden kuşkulanılan kimseler için kullanılmıştır. 1381'deki Köylü Ayaklanması'nın temelinde yatan antiklerikal düşünceler büyük olasılıkla haksız yere Wychliff ve Lollardların etkisine bağlanmıştı.

Lollard geleneği Protestanlığın yayılmasını kolaylaştıracak ve İngiltere'deki Reform sırasında VIII. Henry'nin getirdiği antiklerikal yasaların benimsenmesine yardımcı olacaktı[1].

Wat (Walter) Tyler (ölm. 1381) mezkûr ayaklanmanın önderi olmuştu. Kent'li asîlerin komutanı olarak Savoy Sarayı'nın, Londra Köprüsü ile Londra Kulesi'nin ele geçirilmesini yönetmişti. Kralla görüşmesinde bütün kilise topraklarına el konması gibi çeşitli radikal taleplerde bulunmuştu. Ama sonunda bu denli "ağır suçları" kellesiyle ödemişti.

Yine bu aynı hareketin önderlerin John Ball da bu uğurda kellesini vermişti. Papaz Ball, 1366'da *sınıf toplumu* savunan ateşli vaazları nedeniyle aforoz edilmişti. Ama her fırsatta ve özellikle pazar yerlerinde vaazlarını sürdürmüştü. Hapislerde yatmış, asîler tarafından kurtarılmıştı. Onlarla vardığı Londra yakınındaki Black heath'de toplanan kalabalığı "Âdem toprağı kazarken, Havva yün eğirirken, kim efendi (gentleman) idi?" diye başlayan ünlü konuşmasıyla harekete geçirmişti[2].

Evet, bunlar Avrupa'nın ilk "Sosyalist"leri olmuşlardı.

Önemine binaen bu özgün hareket üzerinde biraz daha duracağız.

İngiltere üzerinden veba salgını geçmiş, onaltı ay içinde III. Edward'ın tebaası yaklaşık dört milyondan ikibuçuk milyona düşmüştü. Bu keyfiyet sınıf mücadelesini ateşlemiş ve serfin azad edilme sürecini körüklemişti. Yaşam koşullarında çok yavaş değişimlere alışmış bir toplumda işçiliğin pazar değeri bir anda iki katına çıkmıştı. Bunun sonucu da iki katlı olacaktı. Daha önceden hürriyete kavuşmuş rençper, daha yüksek ücret için mücadele veriyor, hür olmayan serf de kâhyanın yasal mutad hizmet taleplerine karşı direniyordu. Zamanla da tam hürriyet, istediği yerde çalışma ve kendi efendisine karşı bile kraliyet mahkemesinde dava açabilme hakkını istemeye yönelmişti. Usandırıcı feodal yükümlülüklerden kurtulmak istiyordu[3].

İngiliz asîleri Fransız *Jacquerie*'leri gibi, umutsuzluktan, şiddete itilen açlıktan ölen insanlar değillerdir. Varlık ve bağımsızlık bakımından durumları

---

[1] *ibd.*

[2] *ibd.*

[3] George Macaulay Trevelyan.— History of England, London 1948, s. 237.

haylıca düzeliyordu ama bu, yeni isteklerini karşılayacak kadar hızlı olmuyordu. Bunların birçoğu kendine saygı ve askerî disiplin sahibi, miliste silâhlandırılıp talim görmüş kişiler olup aralarında İngilizlerin ünlü büyük yay okçularından hayli vardı. Ve ormanlarda hareketin müthiş müttefikleri, kanundışılardan oluşan Robin Hood'un güruhu, yüksek sınıf adaletinin ormana sürdüğü köylüler, ruhsatsız avlanmayı iş edinmişler. çökmüş insanlar, caniler ve Fransız savaşından terhis olmuş askerler gizlenmişlerdi.

Sosyal isyanın işbu çeşitli müthiş unsurları, Hıristiyan Demokrasisi propagandasıyla ateşlendirilmişti. John Ball ve birçok gezici papaz bunu vaaz ediyordu. Mahalle pazarı da az çok serf çiftçi ile aynı sınıftan olup çoğu kez onun hürriyet arzusunun destekçisi oluyordu. Hareketin mefkûresi, herne kadar Wycliff'in Lollard vaizleri de işin içinde ise de, çoğunlukla Katolik Hıristiyan çizgideydi. Ama ister orthodox, ister "heretic" olsun, asîler, fakirin taleplerine mukavemet bakımından yukarı sınıfın müttefiki varlıklı Kilise adamının, "Caesarean ruhban sınıfı"nın imtiyazlarına bütün saygılarını kaybetmişlerdi. Mahallenin (dinî bölgenin) öşrünü alan ve papazını da açlığa mahkûm eden manastırlar, büyük rütbeli rahibler veya ruhban sınıfından olmayan kişiler, papazların olduğu kadar bunların dinî bölgesinin insanlarının da nefretine hedef olmuşlardı. İsyan, ilk hareketini, hoşa gitmeyen bir kelle vergisinden almıştı...[1].

Ama bir Wycliff, bir Ball, bir Tyler, düşünce sistemlerini kendileri mi yoktan var etmişlerdi? Bunun mümkün olmadığı, tarihin süreklilik arzettiği olgusuyla ayan oluyor. Varlıkla başkasının mesaisinden faydalanma keyfiyeti arasındaki bağ, çeşitli ülkelerin folklorunda sık görülen bir *örge (motif)* olup folklorun da kendini yüzyıllarca devam ettiren maddî manevî sistemlerin bir ürünü olduğuna göre, bu kişiler de, tarihin derinliklerine gömülmüş, kâh gizli kalmış, kâh arasıra baş göstermiş bir "tohum", bir "mikrop"un uyanmasıyla harekete geçmiş olmalıydılar.

Şimdi sıra geldi bu "tohum"u, bu "mikrop"u, geriye doğru takibetmeye.

*

* *

HIRİSTİYAN KOMÜNİSTİK DOKTRİNİN İBRANÎ KÖKENLERİ

Tanrı'nın "sevgili yaratığı" Yahudi kavmi tarihe barbar ve acımasız bir barbar fatih olarak giriyor. Gezginci kalabalıklar, faal ve çalışkan bir halkın çabası sayesinde verimli ve müreffeh kılınmış bir ülkeyi baştan başa dolaşıyorlar ve yerli halkı, sonunda tamamen imha ediyorlar. Herşey Yahudi kavminin eline geçiyor.

Buraya kadar söylediklerimizin kanıtları Ahd-ı Atik'te bulunuyor. Bu ayrıntılara girmiyoruz[1].

Sonra fethedilmiş toprağın taksimine geçiliyor. O zamanlar İsrail'de ne asalet, ne theokrasi, ne burjuvazi var. Dolayısıyla taksim, tam eşitlik esasına göre yapılıyor: her klan, onu oluşturan ailelerin müşterek mülkü haline gelen bir hisse alıyor. Bu müşterek mülkiyet rejimi fazla sürmüyor ve İbranîler göçebelikten vazgeçip feth edilmiş topraklar üzerine kesin olarak yerleştikten sonra yerini özel işletmeye bırakıyor. Bununla birlikte özel toprak mülkiyeti İsrail'de mutlak bir yayılma göstermiyor şöyle ki birey, basit bir mutemet, ömrü süresince aile malvarlığının bir nevi işleticisi olarak telâkki ediliyor.

Sonunda bir kral sahibi olunuyor ve Samuel de "peygamberlerin ilki", "bütün peygamberlerin efendisi" olarak yerleşiyor geleneğe. Tarihte "peygamberler mektepleri" olarak bilinen yarı-laik, yarı-dinî bir takım toplulukların meydana getirilmesi bu krala atfediliyor. Bu topluluklar daha sonra, yüzyıllar boyunca, Hıristiyan manastırlarının prototipi olarak görüleceklerdir.

Ahd-ı Atik, I. Samuel Kitabı'nda (X/5), bu kralın Saul'e söyledikleri arasında, şunları kaydetmiş: "Ondan sonra Filistî askerinin bulunduğu Allah tepesine (İbranîce *Gibeaelohim*) varacaksın; ve vaki olacak ki, oraya şehre girdiğin zaman, *önlerinde santur, ve tef, ve zurna, ve çenk olarak*[2] yüksek yerden inmekte olan bir peygamber zümresine rastlayacaksın; ve onlar peygamberlik etmekte olacaklar...".

Ortaklaşa yaşam, haylı çok olan bu derneklerin genel kaidesi gibi görünüyor. Herhangi bir nedenle bu derneklerden biri mekân değiştirmek zorunda kalınca, topluca yeni yere taşınılırdı. Dinî meşgalelerinin dışında, topluluk

---

[1] Bkz. Kitabı Mukaddes. İst 1969: Yeşu VIII/24-29. XII/6. X/11. X/22-24, XI/10-14, X/26. X/32-39.

[2] Tarafımızdan belirtildi. Bunu ilerde kullanacağız.

üyeleri el işleri ve tarımla uğraşırlardı ve ürünleri herhalde geçimlerine yardımcı oluyordu. Ama daha çok, bunların peygamberce aydınlatmalarına muhtaç kişilerin bağış ve armağanları başlıca olanaklarını teşkil etmiş olmalıydı. Yemek birlikte yenirdi. Bu "Tanrı'nın Adamları"nın içinden toplandığı ortam çok karışıktı. Derneğin bütün üyeleri aralarında eşitti. Büyük şefler, Samuel'ler, Eliezer'ler, özel meskene sahiptiler ve derneklerin dışında otururlardı. Onları sırayla ziyaret etmekle yetinirlerdi.

Eldeki verilerden aşağıdaki başlıca özellikler ifade edilebilir: *a)* çok ileri bir eşitçilik zihniyeti (derneğin bütün üyelerinin mutlak eşitliği bunlarda doğuş ya da servetten ileri gelen her türlü imtiyazın ortadan kaldırılması, herkes için zorunlu çalışma); *b)* ileri bir komünist eğilim (mesken birleşikliği, üretim birleşikliği, ortaklaşa yemek); *c)* sıkı bir iç disiplin (müşterek sorumluluk duygusu, şefin en yüce yetkesini körü körüne tanıma, bireysel kişiliğin azaltılması).

Böylece, Hıristiyanlığın ortaya çıkmasından on asır önce, bunun gün göreceği ülkede, bu aynı zamanda komünist ve dinî derneklerin ilk bir taslağının varlığı kaydediliyor; ilk Hıristiyan kuşaklar, doktrinlerinin temel tezinden bazılarını uygulama alanına getirmek için bunlardan esinleneceklerdir.

Şimdi birinci derece kişiliklere, hocalara, "İncil'in peygamberlik doktrini" tesmiye edilmesi uygun görülmüş şeye adlarını vermiş olanlara, insanların belleğinde bütün haksızlıkların muhbiri, bütün mutsuzların savunucusu, ezilenlerin intikamcısı, güçlülerin korkusu olarak kalmış olanlara geçelim. Halkın bu ateşli savunucuları, bu havariler, fakir, kaderin çarptığı sefil ve açlık ve sefaletin sınamasından geçmiş kişiler değillerdi. Bunun çok uzağındaydılar. Bunların en büyükleri hali vakti yerinde olan sınıf mensubuydular. Çoğu mülk sahibiydi[1].

Tarihte sık görülen bir olgu olarak, köken itibariyle olduğu kadar servet bakımından da bu imtiyazlı durum, kaderin her bakımdan güldüğü bu insanların açıkça isyankâr ifadeler serdetmelerine, kendilerine bu maddî zevkleri sağlayan bu aynı sosyal örgütlenmeye açık bir husumet tavrı takınmasına mani olmamıştı.

Bu arada ülkenin ve çağın Yahudi toplumunun durumu neydi? Krallığın yerleştirilmesi arzu edilen sükûneti getirmemişti. Daha Şaul'un saltanatı sırasında iç savaşlar patlamıştı ki Davud'un bu sonuncusuyla mücadelesi oldukça belirgin göstermeler sergiliyor.

Davud'un çevresinde zengin düşmanı olarak doğmuş kaçak kölelerden bir kalabalık oluşmuştu: "Ve sıkıntıda olan herkes, ve borçlu olan herkes, ve canı yanmış olan herkes onun yanına toplandılar; ve onların üzerine reis oldu; ve

[1] Ayrıntılar için bkz. Samuel VII/17; II. Samuel XII/15; I. krallar XIV/4; II. krallar VI/32, V/3, V/9; I. krallar XIX/19; Yeremya XXXII/7; Amos VII/14-15; Nehemya X/32-39.

onun yanında dörtyüz kişi kadar vardı" (I. Samuel XXII/2). Öbür yandan mülk sahipleri sınıfı başlarda ona düşmanca tavır alıp yaklaşımlarını yanıtsız bırakmış gibi oldu. I. Samuel'in 25. babında daha bu çağda İsrail'de birbirine hasım iki sınıfın, burjuvazi ve proletaryanın, karşılıklı dikildikleri açıkça görülüyor; müteakip krallar döneminde bu karşıtlık ancak artacak ve Süleyman'ın ölümünde doruğuna varacaktır.

Monarşi rejimi büyük mülkiyetin gelişmesine yardımcı olmuştu. Küçük toprak sahipleri, büyük maliklerle mücadele etmekten aciz olup onlara boyun eğiyor, çoğu onlara bağımlı hale geliyor ve nihayet toprak parçalarını tamamen elden çıkarmak zorunda kalıyorlardı.

Sayıları aşağı yukarı altmış bin kadar tahmin edilen bu güçlü burjuvaların karşısına işçilerden, toprağından olmuş küçük köylülerden, Süleyman'ın delice savurganlığının Kudüs'e çektiği mahir yabancı tüccarların rekabetine dayanamayan küçük esnaftan oluşan kent ve kır proletaryası dikiliyordu. Bütün bu nasipsiz kitle, hiçbir politik hakka sahip olmayıp kamu yaşamına hiçbir surette iştirak etmiyordu. Dahası da var: askerî ve aristokrat kastının imtiyazı olarak kalmış dinî âyinlere iştiraktan men edilmişlerdi.

Süleyman'ın zamanında başkentin zenginlik ve lüksü ile kırsal kesimin sefaleti arasındaki çelişki çarpıcı olup keyfiyet haliyle tepkiye neden olacaktı. Halk çevrelerinde, varlıklı sınıfın lüks ve sefahatına karşı çok ciddi bir itiraz hareketinin çizgileri belirmeye başlayacaktı.

Bir takım insanlar ortaya çıkıp kentlerin yaşamına, zengin ve güçlülerin lüks ve sefahatına karşı savaşımı ve eski zamanların ilkel yaşamına dönüşü vaaz eder olmuştu. Çölde göçebelerin gezginci ve basit varlığı bir ülkü haline getirilmişti; zenginliklerin biriktirilmesi zamanın toplumunu kemiren bütün kötülüklerin kaynağı olarak telâkki ediliyordu. Doğaya dönüş haykırılıyordu. Bütün zararlı sonuçlarıyla, ezcümle sosyal farklılıkların oluşması, kişisel zenginliğin gelişmesi, kentsel uygarlık ağır şekilde mahkûm ediliyordu. Bu hareketin mürevvici Yonadab bin Rekab olup bu kişi, çok kesin programını çizdiği rekabit tarikatının kurucusuydu. Rekabitler arasında hiç kimse en ufak bir toprağa tesahüp etmeyeceklerdi: "Ve dediler: Şarap içmeyiz; çünkü atamız Rekab oğlu Yonadab bize emredip demiştir: Siz ve oğullarınız ebede kadar şarap içmeyeceksiniz; ve ev yapmayacaksınız, ve tohum ekmeyeceksiniz, ve bağ dikmeyeceksiniz, ve sizde bunlar olmayacak..." (Yeremya XXXV/6-7). Bu tarikatın üyeleri, fazla bir kalabalığı peşlerinde sürükleyememişlerse de uzun süre etkin bir grup olarak kendilerini devam ettirebilmişlerdi ve Babil kralı Nebukadretsar Kudüs'ü alana kadar da bunlara bu kentte rastlanıyordu.

Rekabitlerle birlikte varlıklı burjuvazi ve ruhban sınıfına mensup bazı kültürlü kişiler, yurtlarının sosyal tedenniine karşı savaşmaya yeltenmişler. Peygamberler de, meslekdaşları hakkında herzaman samimi olmayan düşünce-

ler beslemiş olmakla birlikte, bir noktada birleşiyorlardı. Bunların hepsi zenginlere karşı yenilemez bir düşmanlık besleyip fakirlere de özellikle hayırhah hisler besliyorlardı. Ve sesleniyor Amos: "Ey hakkı pelin otuna döndürenler, ve adaleti yere atanlar!" (V/7); "... mademki fakiri ayak altına alıyorsunuz ve ondan buğday hediyeleri koparıyorsunuz; yonulmuş taştan evler yaptınız, fakat onlarda oturmayacaksınız, güzel bağlar diktiniz, fakat onların şarabını içmeyeceksiniz. Çünkü cinayetlerinizin çok, ve suçlarınız ağır olduğunu biliyorum, ey salihi sıkıştıranlar, rüşvet alanlar ve kapıda yoksulların hakkını saptıranlar!" (V/11-12). "Bunu dinleyin, sizler ki yoksulu yutmak istiyorsunuz, ve memleketin fakirlerini helâk ediyorsunuz ve diyorsunuz: Ne vakit ay başı geçecek ki, zahire satalım? ve ne vakit Sebt günü geçecek ki, satılığa buğday çıkaralım, efayı küçültelim ve şekeli büyütelim[1] ve hileli teraziler kullanalım ve fakirleri gümüşe, ve yoksulları bir çift çarığa satın alalım ve buğdayın süprüntüsünü satalım?" (VIII/4-6).

İşaya tehdit savuruyor: "İçki peşinde koşmak için sabahleyin erken kalkanların, geceleyin geç vakte, şarap onları kızdırıncaya kadar eğlenenlerin vay başına!" (V/11). Amos bunda, kadınları da esirgemiyor: "Ey sizler Samiriye dağındaki Başan inekleri, fakirleri sıkıştıran, yoksulları ezen efendilerine: getir de içelim diyen kadınlar, şu sözü dinleyin: Rab Yehova kudsiyeti üzerine and etti ki, işte, üzerinize o günler geliyor ki, sizi çengeller ile, ve geri kalanlarını balık oltalarıyla çekip götürecekler" (IV/1-2). Kadınlara karşı fazla "centilmence" ifadede bulunmayan Amos'tan başka İşaya da, bu "burjuva" kadınlarını hedef alıyor: "Ve Rab dedi: Mademki Sion kızları kibirlidir, ve boyunlarını ileri uzatarak göz edip yürüyorlar, gezerken kırıtarak gidiyorlar, ve ayaklarının halkalarını[2] çıngırdatıyorlar; bundan ötürü Rab Sion kızlarının tepesini kel ile vuracak ve Rab onların gizli yerlerini açacak..." (III/16-17).

Bütün bu büyük haksızlıklar elbette ki cezalandırılacaktır. Tanrı bizzat bu işi üstlenecektir ve intikamı müthiş olacaktır. Bundan böyle peygamberler ellerini uğuşturuyorlar: "Atalarının fesadından ötürü, onun oğullarını boğazlayacak yer hazırlayım ve ayağı kalkmasınlar, ve diyarı kendilerine mülk edinmesinler, ve dünya yüzünü şehirlerle doldurmasınlar. Ve orduların Rabb'i diyor: Onlara karşı kalkacağım, ve adı, ve baki kalanı, ve oğlu ve torunu Babil'den kesip atacağım, Rabb diyor..." (İşaya XIV/21-22).

"İnnallahü, aziz zu intikam!"... (Aziz Allah intikam sahibidir).

---

[1] Ölçü ve tartılarda hile.

[2] Halhal.

Görüldüğü gibi, bütün varlıklı sınıfın tam anlamıyla genel katliamı söz konusu oluyor. Kökün kazınması mutlak olacak: "Rabb'i mezbahın yanında durmakta gördüm; ve dedi: Başlıklara vur da eşikler sarsılsın; ve hepsinin başı üzerinde onları parçala; ve onlardan sonra kalanları kılıçla öldüreceğim; onların kaçağı kaçmayacak, ve onların kurtulanı kurtulmayacak" (Amos IX/1).

Zengin ve güçlülere karşı Ahd-ı Atik yazarlarının sözlerini dolduran kin ve kıyım hissine koşut olarak bunlarda fakirlere, bütün ezilmişlere sonsuz bir şefkat belirgin oluyor. Yoksul, özen bir saygıya layıktır: "Ve Zekaryaya Rabbin şu sözü geldi: Orduların Rabbi: Doğru hükmedin, ve herkes kardeşine inayet ve merhamet etsin; ve dul kadını ve öksüzü, misafiri ve düşkünü sıkıştırmayın... diye söylemişti" (Zekarya VII/8-10). Lem Yezl eğer Sodom'u yok ettiyse bunun nedeni, sâkinlerinin, sair hususların yanısıra, yoksula elini uzatmadığı içindir: "İşte, kızkardeşin Sodomun kötülüğü şu idi: kendisinde ve kızlarında kibir, ekmeğe tokluk... vardı; ve düşkünle yoksulun elini pekiştirmedi" (Hezekiel XVII/49). İşaya'nın da bu babda söyledikleri var: "Eğer boyunduruğu, parmak uzatmayı ve fesat söylemeyi ortanızdan kaldırırsan; ve canının çektiği şeyi aç olana verirsen, ve alçaltılmış canı doyurursan; o zaman karanlık içinde ışığın doğacak..." (İşaya LVIII/9-10). Hayırhah olana Rabb, görüldüğü gibi, ödül vaadediyor. Daha iyi zamanların adalet ve faziletin zaferinin ümidi, en mükemmel şekliyle İşaya kitabında bulunuyor. Ancak bu "güzel gün", haylı uzakta görünüyordu. Ama Lem Yezl, "adalet güneşi"nin ilk ışınlarının parıldamasından önce bütün ölmüşleri diriltecek. Ölüm "ebediyen yok olacak" ve sürekli bir mutluluk yaşamı başlayacak. Ne tür bir mutluluktan, bu vaad edilen? "Ve bütün kavimleri örten örtünün yüzünü, bütün milletler üzerine çekilmiş perdeyi bu dağda yok edecek" (İşaya XXV/7).

Bu ifadede bir internasyonalist tez görmek isteyenler var[1]. İlk bakışta bunun böyle olduğu görülüyorsa da bu internasyonalismin İsrail kavmi ve devletinin etrafında oluşacağının hayali de bir gerçektir. Ama ne olursa olsun, "milliyet" kavramının ilga edileceği düşüncesi bir vakıadır: Yeryüzünün krallarını çok acı bir son beklemektedir...

Yahudi peygamberliğinin sosyal idealini özetleyecek olursak bunu şöylece ifade etmek mümkün olmaktadır: bütün sınıf tefriklerini yok edecek, içinden her türlü imtiyazın ilga edileceği bir yeknasak toplumun yaratılmasına varacak bir nevi genel tesviye. Bu, en uç noktasına getirilmiş eşitçi duygu, müstakbel cennete sokulmayacak olan zenginler ve güçlülere karşı durdurulamaz öfke ile birlikte vardı. Ancak Juda ve İsrail krallıklarının yıllıkları gerçek sosyal devrimi amaçlayan hiçbir ciddi girişimi kaydetmiyor. Çok sonra, peygamberlerin

[1] Gérard Walter.— Les origines du communisme. Judaïques-Chrétiennes. Grecques-Latines, Paris 1931, s. 16-27.

devrimci propagandası meyvelerini verecek ve Hıristiyanlık, adalet ve eşitliğin zaferi amacıyla bunları değerlendirecektir.

*
* *

Ahd-i Atik'in *Mezmurlar kitabı,* Hıristiyanlığın kurucularının dinî düşüncesi üzerinde en derin etkiyi yapmış olan bölüm olup tam bir Hıristiyanın ideal tipinin mezmurlarda görülen Âdil nümunesine göre tasarlanmış olduğu bir gerçektir. Bununla birlikte, fikrî düzeyi sınırlamanın altında olan Yahudi proletaryasının bu dinî şiirlerden fazla bir şey anlamış olduğu da söylenemez. Sürgün ve sonrası mezmurlara gelince, sorun başka türlü ortaya konsa da çözüm aynı oluyor. Önce "Yahudi ulusunun büyük acısı"nı yerli yerine oturtmak gerekir ki ilâhiyatçıların eşi olmayan bir felâket olarak gösterdikleri ikibin kadar Yahudi soylu ve zengin toprak sahibinin Filistin'den Babilon'a tehçiri, ülke için tasavvur edildiği kadar büyük bir felâket sayılmazdı. Gerçi başkent bundan müteessir olmuştu. Ne kral, ne dalkavuk, ne nikâhsız odalık (metres) (bu sonuncular efendilerini sadıkane takibetmişlerdi) ne de halkın nefret ettiği bürokrat kalmıştı. Mamafih yenileri gelip boşluğu doldurmakta gecikmemiş olduğundan kent proletaryası için işlerin çoğu eski haline rücu etmişti.

Ama doğruca ülkeye, vaktiyle birkaç büyük malikin gasbettiği geniş topraklara gelince, bu sonuncuların yok olmasıyla yoksulların, başkasının mülküne saygıyı zorunlu kılan kutsal emri fazla tereddüt göstermeden ihlâl edip bütün bu münbit toprakları ele geçirmelerini mümkün kılınıştı. Bütün bunlar, Kutsal Kitap'ların çok sayıda öğütüne rağmen özel mülkiyet duygusunun orta Yahudinin vicdanına bu denli derince yerleşmemiş olduğunu gösterir. Komşu ulusların (Moabitler, Ammonitler, İdumeanlar-Edomlular)[1] temsilcileri de fırsattan faydalanmaya gelmişler ve içtenlikle karşılanmışlardı. Hattâ aralarında evlenmeler bile olmuştu ki keyfiyet daha sonra ruhban sınıfının hiddet ve tiksinmesini mucip olacaktı. O tarihlerde ortalama Yahudi sanıldığı kadar şoven değildi[2].

Tevrat dışındaki, ayrıntılarına girmediğimiz Kitap'ların da ortak teması şöyle: "Herkes eşit olmalıdır zira Tanrı toprağı herkese müşterek olarak verdi. Bütün felâketlerin kaynağı, zenginlerin altın hırsı ve doymak bilmezliğidir. Ve toprak herkesin müşterek malı olacak, ne duvar, ne sınır kalacak. Herkes birlikte yaşayacak ve zenginlik faydasız olacaktır. O zaman ne fakir, ne zengin, ne zalim, ne köle, ne büyük ne küçük, ne kral, ne senyör kalacak, herkes eşit olacak". Bütün bu işlerde Tanrı sadece cari rejimi yokedip onun yerine yeni bir

---

[1] Bunlar hakkında bkz. Burhan Oğuz.— Türk ve Yahudi kültürlerine bir mukayeseli bakış. İst. 1992, *passim.*

[2] Gerard Walter.— *op. cit.,* s. 28-36.

şeyin ikamesini amaçlayan devrimci hareketi başlatmak üzere müdahale edecek ve sonra bu dağın tepesinden işlerin nasıl yürüdüğünü denetleyecek... Vay zenginlerin başına geleceklere!...

M.Ö. II. ve I.yy'ın Yahudi mesihçilerinin ülküsü en demokratik türden ve tamamen eşitçi olup Mesih'in gelişine olan imanları yaşamlarının maddî koşullarının kökten değişeceği ümidine sıkıca bağlıydı[1].

*

* *

Luka İncil'inde Komünist eğilimler

Bu üçüncüsü İncil, öncekilerden (Matta ve Markos'unkiler) çok daha özen ve metodla kaleme alınmış ve tahlile daha iyi gelen bir tarihî ve edebî belge olarak görülüyor. Bunun ötesinde Luka'nın dile getirdiği sosyal tezlerin belirginliği, dikkatlerimizi üzerine çekiyor. Gerçi, daha az bir açıklıkla da olsa, ama yine de yeterli bir kesinlikle bu aynı tezlerin Markos, Matta ve Yuhanna'da da ana çizgilerini buluyoruz: "Matta ile Luka arasında bir bilgin insanseverle günümüzün bir militan sosyalisti arasındaki kadar bir ayrılık bulunuyor" ... Ancak bu "sosyalist İncilci"nin, eserini çok yüksek bir mevkide bulunan, şüphesiz zengin malikler sınıfına mensup bir kişi için yazmış olduğu unutulmayacaktır ve elbette zamanının Hıristiyan cemaati beynindeki zenginlik, özel mülkiyet ve sosyal eşitlik telâkkileri çarpıtmak ve bunları yan tutacak şekilde takdim etmek yanlış olacaktır. Öbür yandan Luka'nın zamanındaki ne de daha sonraki dindaşları arasında kimse bu üçüncü İncil'in "ilerici" ruhunu kınamayı, ya da bunun yazarının anti-kapitalist eğilimlerini hafifletmeyi düşünmemişlerdi. Tam aksine, aynı çağda kaleme alınmış ya da en fazla müteakip kuşağa ait eserler bu ifadeleri daha da büyük açıklıkla teyidetmişlerdir. Bundan da Milâdî ilk asrın Hıristiyan toplumunun Luka'nınkilerle aynı düşünceleri paylaştığı sonucu çıkıyor.

Bu İncil'in başlıca tabiatı, herşeyden önce, fakirin, mutlak bir sefalet içinde olanın övgüsü oluyor. Yazar, bütün malların, hiçbir şeye malik olmayanlarla ortaklaşa kullanımı gereğini şiddetle vurguluyor: "...çölde Zekeryanın oğlu Yahyaya Allahın sözü geldi... kendisi tarafından vaftiz olunmak için çıkıp gelen kalabalıklara dedi: ...İki gömleği olan hiç olmayana versin; yiyeceği olan kimse de böylece yapsın" (Luka III/2-11). Ve İsâ'nın ağzından da: "Bunun için sizden her kim bütün varından böylece vazgeçmezse, benim şakirdim olamaz" (Luka XIV/33).

---

[1] *ibd.*, s. 42-51.

Luka ayrıca daha İsâ'dan önce Filistin ortamında belli bir komünist akımın varlığına işaret ediyor ki Yahya'nın yukardaki sözleri bunu doğruluyor. Hıristiyanlığa yeni girenlerin, cemaata kesin olarak katılmadan önce, mutlaka sordukları bir soru vardı: yeryüzündeki yaşamın hüzünlü ve kaçınılmaz sınaması süresince hiç değilse yiyecek ve başını sokacak bir yer bulunabilecek mi?

Luka (XII/22-34) buna en özlü yanıtı veriyor: hiç böyle şeylere aklınızı takmayın, Allah herşeyin icabına bakar; O, sevgili çocuklarını açlık ve susuzluktan öldürmez. Dolayısıyla özel mülkiyetin ne olduğu kesin olarak unutulacak ve "benimki" ile "seninki" arasındaki fark hakkında tüm telâkkiler bellekten silinecek:" ... senin abanı alandan gömleğini de esirgeme. Senden her isteyene ver, ve senin eşyanı alandan geri isteme" (Luka VI/29-30).

Ama bu sözler, hiçbir tehlike olmadan komşunun mallarının üstüne oturma cevazını da vermiyor mu? ... İsâ bile Zeytindağı'nda başkasına ait eşeği "Rabbin ona ihtiyacı" var mülâhazasıyla almamış mıydı? (Luka XIX/29-34)...

Devam etmeden önce bir kez daha vurgulayalım: Hıristiyanlığın bütün bu "sosyal" doktrinlerini süsleyen vaadler, bu dünyada değil, "öbür"ünde yerine gelecek...

*

* *

Sınıf mücadelesine bir çağrı olarak Yakub'un mektubu

Hıristiyanlığın gelişmesi Ahd-ı Cedid'in geleneksel verilerine göre mutalâa edildiğinde başlıca üç aşama farkedilebilir. İlki, yeknasak olmayan, örgütlenmemiş, köşeleri belli bir tasarısı bulunmayan, özellikle coşkulu ve tasasız bir heyecan ile dolu, kendiliğinden oluşmuş bir nevi kuruluş olup keyfiyet kendi öz nihaî kaderi hususunda, belki de bilinçli bir cehaletten ileri geliyordu. Kudüs'e nihaî yerleşmesinden önce göçebe halinde var olan bu ilk Hıristiyan topluluğu, "mülk sahiplerinin misafir ettikleri, paraca desteklediklerı ve ücretle çalıştırdıkları bir vaizler kervanı" idi.

"Ruh yüceliği ve düşüncesizlikle karışık bir yoksunluk tutkusu" ile belirgin ikinci aşama bize iyice örgütlenmiş, bu deneyi mümkün olduğu kadar uzun yaşatmaya çalışan becerikli ve güçlü kişilerce idare edilen bir dernek görünümünü sergiliyor. Belki de bu idareciler (sayıları oniki idi) kişisel olarak, idare ettikleri kişilerin bu denli ateşlilikle değer verdikleri eşitçi ve komünist tezlerin harfiyyen ve bütünüyle uygulanmasının olanaksızlığının farkındaydılar; ancak akım çok kuvvetli idi ve buna, beslenemediğinden dolayı kendiliğinden duracağı anı önceden görerek ister istemez boyun eğiyorlardı. Gerçekten Kudüs'ün Hıristiyan cemaati "varını günü gününe yiyor ve kendine bir açlık ve sefalet geleceğini hazırlıyordu". Aslında bunun pek yakın olduğunu görmek

için çok uzak görüşlü olmaya gerek yoktur. Bu nedenle de propaganda alanına özellikle büyük ağırlık verilmekle birlikte ilk bakışta düşünülemez bazı uzlaşma, orta yol, bir nevi eyyamcılık gün görmüştü. Ve üçüncü aşama açılıyordu: ilk Hıristiyan derneğinin eşitçi programını ve anti-kapitalist eğilimlerini yavaş yavaş törpüleyen ödünlü uzlaşmalar dönemi idi bu.

Bu denli kesin bir tavır değişikliği müminlerin bazılarında doğal olarak hoşnutsuzluk ve öfke uyandıracaktı. Ama idareci takımın önünde bir ölüm kalım sorunu vardı: cemaatin varlığı, ancak elle tutulur mali yardımlar yapabilecek yeni unsurların katılmasıyla sağlanabilirdi. Pavlus'un parlak şekilde ortaya koyduğu ve ikinci sınıf bazı misyonerler tarafından ustaca kullanılan, sadece imanla bunun doğruluğuna varılır doktrini yayılmıştı, böylece de varlıklı sınıflara bazı yararlar ve işin bütün yük ve sorumluluklarını taşımadan yeni dinin lûtuflarından faydanma olanağı sağlanmış oluyordu.

Bu noktada içi rahatlayan zengin burjuvazi artık yeni dine daha az ayak diriyor ve bu ortamdan tanasur daha sık vaki oluyordu. Bu bir eli yağda bir eli balda yeni gelenler cemaatin önderleri tarafından aşırı bir içtenlik ve saygı ile karşılanıyordu.

Ünlü *Yakub'un mektubu,* cemaatin çok sayıda üyesinin bu hususa gösterdikleri kızgınlığı sadıkane şekilde yansıtıyor[1].

"Katolik" yedi mektup arasında "Allah'ın ve Rabb İsâ Mesih'in kulu Yakub"unki olup diaspora[2]nın "dağılmış olan oniki sıpta selâm olsun" ibaresiyle başlıyor. İyi bir Grek dilinde yazılmış olup bilgelikli üslûbu ile "Hikmet-İbranî *hokma,* Grek *sophia"* yazılarını hatırlatıyor ve zengin zalimlere hücumlarıyla da bayrağı peygamberlerden alıyor. Bir somut dindarlığı öğütleyerek Yakub sadece imana bağlı olanlara savaş açıyor ki bu öğreti Pavlus'inkine ters düşebiliyor[3].

Buna rağmen Katolik dünyası buna büyük değer atfediyor: "Zenginlere karşı ve fakirin lehine tanrısal Efendi'nin karşı çıkmalarının, en çetin yansıması hiç şüphesiz Âdil Yakub'un Katolik mektubudur"; "Aziz Yakub dolambaçsız olarak bütün zenginleri aforoza mahkûm etmiştir"; "Aziz Yakub'un Mektubu, Kudüs'ün tüm ilk Kilise'sinin bir bildirgesi gibidir" sözleri Katolik din adamlarına aittir[4]. "Ey kardeşlerim, Rabbimiz İsâ Mesih'in, izzet Rabbinin imanını şahsa riayet ederek tutmayın. Çünkü eğer toplandığımız yere altın yüzüklü, parlak esvap içinde bir adam girerse, bir fakir adam da kirli esvap içinde girerse, ve parlak esvap giyen adama bakıp; Sen burada iyi yerde otur, derse-

---

[1] *ibd.,* s. 91-2.

[2] Bkz. B. Oğuz.— Türk ve Yahudi, *passim.*

[3] Edouard Cothenet.— Jacques, *in* Coll.— Dictionnaire des religions. P.U.F. Paris 1984.

[4] Gérard Walter.— *op. cit.,* s. 93.

niz, ve fakire: Sen orada dur, yahut: Benim basamağımın altında otur derseniz, aranızda ayırt etmiyor, ve kötü düşünceler sahibi hâkimler olmuyor musunuz? ... Fakat siz fakiri tahkir ettiniz. Zenginler size gadretmezler mi, ve onlar sizleri mahkemelere sürüklemezler mi? Onlar çağırıldığınız iyi isme küfretmezler mi?... Fakat eğer şahsa riayet ederseniz, günah işlersiniz, şeriat tarafından suçlular gibi ilzam olursunuz" diyor Yakub (II/1-9). Onun beddualarında Tevrat peygamberlerinin etkisi açıkça görülüyor. Şöyle diyor Amos (III/9-12): "Aşdodda, saraylarda, ve Mısır diyarında, saraylarda işittirin ve deyin: Samiriye dağları üzerinde toplanın; ve onun ortasındaki büyük karışıklıkları, ve onun içindeki gaddarlıkları görün. Çünkü onlar doğruluk yapmayı bilmiyorlar, Rabbin sözü, onlar ki saraylarda zorbalık ve soygunculuk yapmışlardır. Bundan dolayı Rab Yehova şöyle diyor: Düşman çıkacak, ve diyarı kuşatacak ve kuvvetini senden soyacak, ve sarayların çapul edilecek. Rab şöyle diyor: Çoban arslanın ağzından nasıl iki bacak yahut bir kulak parçası çekip kurtarırsa, İsrail oğulları, Samiriyede sedir köşesinde ve yatağın ipekli yastıkları üzerinde oturanlar da böyle kurtulacaklardır". Ama Yakub, şiddette bunları geride bırakıyor: "Gelin şimdi, ey zenginler, gelecek olan sefaletlerinizin üzerine feryad ederek ağlayın. Malınız çürümüş, ve esvabınızı güve yemiştir. Altınınız ve gümüşünüz pas tutmuştur; ve onların pası aleyhinize şahadet olacak ve sizin etinizi ateş gibi yiyecektir. Son günlerde hazine topladınız. Tarlalarınızı biçen işçilerin tarafınızdan hile ile alakonulan ücreti, işte bağırıyor: ve orakçıları feryadı Ordular Rabbinin kulaklarına ermiştir. Dünyada zevkle yaşadınız ve eğlendiniz; kital gününde yüreklerinizi beslediniz. Salihi mahkûm ettiniz, öldürdünüz..." (V/1-6). İşaya'nın ağzından da Rabb şöyle dememiş miydi? (LI/7-8): "Ey sizler, salâhı bilenler, şeriatım yüreklerinde olan kavm, beni dinleyin; insanların hakaretinden korkmayın, ve onların sövmelerinden yılmayın. Çünkü güve onları esvap gibi yiyecek, ve kurt onları yapağı gibi yiyecek...".

Hezekiel'de de "kötü adamlar", en ağır mücazatla tehdit ediliyorlar (XXI/39-32). Yakub'da da aynı şeyleri okuyoruz... O, fakirleri zenginlere karşı tek bir cephe kurmaya teşvik ediyor. Ve zenginlere karşı bir gerçek ithamname tanzim ediyor. Bunda başlıca dört madde sıralanıyor:

1. Sermaye istifçiliği;
2. İşçilerin sömürüsü;
3. Maddî zevklerde ifrad;
4. İsâ'nın öldürülmesi.

Konu üzerinde daha fazla yayılmıyoruz.

*

* *

Sınıf yapısı üzerindeki tedkikimizin alanını geçmişe taşıyacak olursak eski zamanlarda çalışanlarla bunların çalışmalarından faydalananlar arasındaki ilişki sorununun iki türlü vaz edildiğini görürüz: başkalarının çalışmasının

sömürüsünde öncelik ya kumanda etme gücü, ya da ekonomik üstünlüğe tanınmış.

Aşağıda daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi Aristo'ya göre sosyal yapıda temel ikilik (dichotomy), hür adamlarla köleler arasındaki bölünmeden ibaretti. Bu bölünmenin, kelbiyyûnun (Cynics) öğretisine rağmen, çok eskilere dayanan bir düşünce olup beşerî tabiatın örneklerinde bir doğal temele sahip olduğu farzedilirdi. Aslında Aristo, hür site yurttaşlarına göre ekonomik tabakalaşma ile daha yakından ilgiliydi, ancak orta durumu ("orta sınıfı") en iyisi olarak görürdü, dolayısıyla hür insanlarla köleler arasındaki temel tefriki daha da kuvvetle belirgin olmuştu. Bunların ötesinde Aristo, bütün bedenî işleri kölelere bırakmak eğiliminde olup onun toplum tasarımındaki ayırımı, yani hür insanla köle arasındaki, aynı zamanda çalışmayanla çalışan — işçi arasındaki ayırım olacaktır. Eski Yunan ve Roma toplumlarında efendi ve köle ilişkileri ile saptanan sınıf kutuplaşması, yani güç ilişkisi içinde ifade edilmiş kişisel bağlılık ve bir doğruca ve koşulsuz sömürü, aşikâr olarak bireylerin yasal durumuna, yani hür insanla köle arasındaki ayırıma dayanan bölünme ile aynı ölçüde değildi. Bu iki ayırımın, örneğin her hür site yurttaşının bir kuvvede efendi olarak telâkkii, sosyal yapıyı dichotomic olarak tasavvur etmeyi kolaylaştırıyorsa da bu, gerçekle çatışıyor.

Roma İmparatorluğunda, Milâdî I. yy'dan sonra köle sayısı azalıp sosyal durumları iyileşince, başka bir ayırım türü geniş ölçüde dikkatleri çekmeye başlamıştı. Bu, yurttaşların "varlıklı" (orta ve yüksek "burjuvazi") ve "varlıksız" olarak ayrılmasıydı. Bu ayırım, ekonomik olmayan tâbirlerle *honestiores* ve *humiliores,* kurumsallaşmıştı; mamafih bu tâbirler işin gerçek durumunu değiştirmiyor, sadece zenginliğin nüfuzunu teyidediyordu, yukarda Yakub'un Mektubu'da gördüğümüz gibi.

Kilise Pederleri'nin yazılarında sosyal eşitsizliğin temel sorunu hür insan ile köle veya efendi ile köle olarak değil, ekonomik olarak mütalâa edilmişti. Gerçi Augustin'in *civitas terrena* (dünya vatandaşlığı)'nın sosyal yapısı üzerindeki düşünceleri her iki tür, efendi-köle ve zengin-fakir ilişkiye değiniyor. Hegel'in bu mahir habercisi diyalektik yöntemi kullanarak kendi ilk tutumlarıyla ters düşen sonuçlara varıyor ve Hıristiyan cemaatında zenginle fakirin ve köleliğin varlığını haklı çıkarıyor. Ama o dahi sosyal tabakalaşmaya başlıca sahiplik ilişkilerine dayalı olarak bakıyor[1].

Kuramsal mülâhazalar üzerinde fazla yayılmayıp özel mülkiyete karşı büyük Hıristiyan yazarlarının tavırlarına geçelim.

*

ÖZEL MÜLKİYET SORUNU KARŞISINDA BÜYÜK HIRİSTİYAN YAZARLARI

Bu büyük Hıristiyan yazarların eser ve sözlerinin tetkikine girmeden önce ilk Hıristiyanlığın sosyal görünümünü bir kez daha ele almakta fayda vardır şöyle ki bu görünüm, bu konuda çalışmış olanların bağlı bulundukları "mektep"e göre, değişik şekilde yorumlanmaktadır. Örneğin XIX. yy'ın son onyıllarında *religionsgeschichtliche Schule (Din tarihçi mektebi)*'nin bazı üyelerinin ilk Hıristiyan cemaatlarının örgütlenmesini Roma İmparatorluğu'ndaki sair yasadışı, gizli cemaatlarla tarikatlarınkine, özellikle çeşitli lonca türleri ve felsefe mekteplerininkine bağlama eğilimleri göze çarpıyor. Bu sonuncuların tetkikinin de ilk Hıristiyan gruplarının anlaşılmasına katkıda bulunabileceği kanıtlanmıştır.

Yüzyılımızın başlarında sosyalist yazarlar da Hıristiyanlık ve bunun sosyal çevresi ile meşgul olmuşlar. Doğrusunu söylemek gerekirse bunların ilgisi tarihî değil, sosyolojik olmuştu. Bu kişiler için "hem kişiliği, hem vesikaları meydana getiren toplumdur, ve her müteakip Hıristiyanlık kuşak ve tarikatı kendi sûret ve benzerliğinde bir Kurucu yaratmak yolunu tutmuş olduğundan. ilk kuşağın bundan başka birşey yapmamış olduğunu farzediyoruz" *(James Shiel. — Greek thought and the rise of Christianity,* New York 1968, s. 91). Sosyalizmin marksist tarihçisi Karl Kautsky, bu yaklaşımın bir örneği oluyor. O, ilk Hıristiyan kuşağını, tabiat itibariyle proleter olarak görüyordu. Eğitimsiz, ezilmiş ve halk kitlesinin çok ötesine itilmiş olarak doktrinleri ve cemaatlarının tarihi, yabancıların nüfuz edemeyeceği ağızdan ağıza intikal eden geleneklerle sınırlıydı. Bu gelenekler, daha okumuş kişilerin Hıristiyanlığı kabul etmeleriyle kâğıda dökülmüştü. Bu itibarla Hıristiyanlığın kökenini betimleme hususunda güvenilir kaynak olarak düşünülemiyorlardı ve bunlar ancak hareketin kendisi hakkında bir fikir verebilirlerdi. Hareket proleter tabiatlı olup ekonomik ve sosyal ıstırab tarafından tahrik ediliyordu. "Tarihe nüfuzumuz için İsâ ve tilmizlerinin kişiliği hakkında bilgi sahibi olmanın bir anlamı yoktur ama Hıristiyan cemaatinin tabiatı hakkında vazıh olmak son derece önemlidir" *(Karl Kaustsky. — The foundations of Christianity, transl. H. F. Mins, New York 1953, S. 274 ve dev.).* Kudüs'te ilk Hıristiyan cemaati, proleter tabiatını izhar ediyordu ve ilk yıllarında uyguladığı komünizm İsâ'nın sosyal öğretisi gibi görüneni idi. Bu komünizm, Hıristiyanlık daha muhafakâr olup İmparatorluğun idarî sınıflarından kişileri cezbettikçe terk edilmişti. İdarecilere karşı bir isyankâr hareket olarak başlamışken, kendi öz idareci sınıfının etkisiyle yeni bir yolda gelişmeye başlamıştı. Bu sınıf içinde piskoposluk memuriyeti

en anlamlı özellikti. Bu itibarla Kautsky için ideoloji politik ekonomiye kaymıştı ve sosyal âmiller kişilerden daha önemliydi.

İlk Hıristiyanlığın işbu sosyalist yorumuna karşı Ernst Troeltsch, ne İsâ ne de ilk kilisenin sosyal reformla ilgili olmadıklarını ileri sürüyor. Hıristiyanlık aşağı sınıflara çazip gelmişti ve bunlar bir gerçek dinî temel üzerine cemaatlar oluşturmuşlardı. İsâ'nın kendisi de bir halk adamı idi ama Tanrı hâkimiyeti beklentisi, sosyal ve ekonomik erekleri sadet dışı bırakıyordu. *(Ernst Troeltsch. - The social teaching of the Christian Churches, transl. Olive Wyon — 2 C., 1931; New York 1960), I/44).* Bununla birlikte ilk zamanların kilisesinin sosyal ve medenî âdetlere karşı olması, Troeltsch için, onun sosyal durumundan etkilenmemiş olduğu anlamına gelmiyor.

"Dinî cemaat, üyelerine necat vaazının ötesinde birşeyler yapmalıydı; onların ilk mücadeleleri döneminde barınacak yer ve yardım sağlamalıydı. Böylece de Hıristiyan cemaati bu çizgilerde destek vermeye muktedir olur olmaz sosyal durumun etkisi kesin oluyor. Ama Hıristiyan cemaati toplum içinde toplum, Devlet içinde devlet oldukça, somut sosyal sorunlara bağlı bulunduğunun daha kuvvetle bilincine vardıkça, dikkat ve örgütlenme gücünü bu yönlere çeviriyor. Mamafih bütün bunlar, yeni dinî düşüncenin hareket noktası değil, doğruca sonucu oluyor" *(E. Troeltsch. — ibd. s. 50).*

Kautsky'nin temsil ettiği sosyalist yoruma İncil uzmanlarının tepkisini Ernst von Dobschütz *(Christian life in the primitive church, transl. George Brunner and W. D. Morrison, New York 1904)* dile getiriyor. Ona göre tarihî gelişme bir toplu halde meydana çıkmış güçlerle değil, ancak üstün önder ya da kahramanlarla izah edilebilir. Böylece de ilk yüzyılda İncil'in şaşırtıcı başarısı Pavlus ve tilmizlerinin işi oluyor; bunda, vaazlarıyla biraraya getirdikleri Hıristiyanlığı kabul edenlerin dahli bulunmuyor. Bu sade toplulukların tabiatı, bireysel üyelerinin eski durumlarından çok, kurucusuna borçlu oluyor *(s. XV).*

Buna karşı da çıkanlar oluyor; örneğin Keck, yaratıcı güçleri, liderlerinden çok, toplulukların içinde görüyor[1].

Her iki tarafın da haklı yanı olduğu söylenebilir: Anadolu ihtilâlinin başarısında, Mustafa Kemal Paşa'nın çok üstün kişilik ve kabiliyetinin dışında, ulusun hiç mi payı yoktu...[2]

Eski düşünürler ihtilâl konusunda dikkatlerini başlıca kalabalıklar üzerinde toplamışlar, ihtilâlleri kontrol edilmeyen ve kendiliğinden meydana gelen halk coşkusunun ürünü olarak görmüşler. Böyle bir kitle hareketinin tetiğini bir

---

[1] Abraham J. Malherbe. — Social aspects of early Christianity. Louisianea State University Press. 1977. s. 7-11.

[2] Örneğin Kuva-i Millîye ve Yerel Kongreler...

ekonomik cefa patlaması, ya da rezalete varan hükûmet kokuşma veya baskı hareketi tarafından çekilebilir.

1970'lerde bilginler, ihtilâlci kitle davranışının doğruca kendiliğinden ve heyecan ürünü olmadığının farkına varıyorlardı. Artık ihtilâlci hareket politik hedeflerin takibinde liderlik, örgütlenme ve seferber olmayı gerektirdiği görüşüne yer veriliyordu[1].

Genel olarak tarih, sosyo-ekonomik içerikli olayların bir sürekli zincirlemesi oluyor ve dinî düşüncelerinki bu konumun dışına çıkmıyor. Çıkmıyor, çünkü büyük sosyolojik enginlikteki olayların ayrılmaz parçası oluyor. Sadece büyük tektanrılı dinlerin hepsinin ekonomik açıdan en nasipsiz bölgelerde gün görmüş olması keyfiyeti, ekonomikle sosyolojik arasındaki karşılıklı bağıntıyı kanıtlamaya yeter. Musa da, Muhammed de, kısa süre sonra yeri, Vahiy'den politik eyleme bırakmışlardı. Ve İsâ'nın bir ihtilâlci zealot[2] olup olmadığı halen tartışma konusudur. Gerçekten S.G.F. Brandon'a göre *(Jesus and the Zealots, Manchester 1967)* İsâ, Tanrı'nın İsrail üzerinde münhasır hükümranlığına tutkuyla inanmış bir vatansever Yahudi idi ki bu, Zealot'ların başlıca "felsefî" doktrinine dahildi. Her ne kadar İsâ doğruca Romalılara hücum etmiyor idiyse de, okları onlarla işbirliği yapan Yahudi düzenini hedef alıyordu: bu itibarla ayaklanma ile suçlanmış olması ve Romalıların da ondan kurtulmak istemiş olmaları anlaşılır[3].

Bir ihtilâli ateşleyen olay bazen pek küçük olabiliyor: Fransız besteci Daniel Auber' (1782-1871)in *Masaniello* operası' (1828)nın ünlü "Kutsal vatan aşkı — Amour sacré de la patrie" düeti bir yeni "Marseillaise" gibi karşılanmış olup bunun 1830'da Brüksel'de Adolphe Nourrit tarafından icrası, ihtilâlin işareti olmuştu[4]. Münih'te bir öğrencinin bastonunun balkondan orkestranın ortasına düşmesi 1848 ihtilâlini ateşlemişti.

Evet, ateşleyici fünye — detonatör küçük ama barut kesesini ne doldurmuştu?...

*

* *

İlk Hıristiyanlığa sosyolojik yaklaşım, kullanabilecek bir yöntem oluyor. Şöyle ki Hıristiyan toplulukları hakkında daha vazıh bir görüşün, hem ilk Hıristiyanlığın, hem de bunun yazınının anlaşılmasına yardımcı olacağı şüphe-

---

[1] Jack A. Goldstone. — Revolution, in BDST.

[2] Roma hükümranlığına sürekli muhalefetinin, sonunda Milâdi 70'de Kudüs'ün tahribine götürdüğü mutaassıp Yahudi fırkası.

[3] E. Bammel and C.F.D. Moule (ed.). — Jesus and the politics of his day. Cambridge University Press. 1985. s. 3.

[4] EB, mad. Aubert, Daniel François Esprit.

sizdir. Ancak burada aşırı coşkudan kaçınmak gereklidir. Örneğin, herne kadar Pavlus ve tilmizlerinin I. yy'da kilisenin gelişmesinin âmili oldukları kesin değilse de, önderlerinin dışında toplulukların da bize ilk Hıristiyanlık hakkında aradığımız bilgileri sağlayabilecekleri açık değildir. Toplulukların kendileri de vaazın etkisiyle meydana gelmişler ve bunda sosyal âmillerin payı şüphe götürmez.

Sosyal tarihte, çok sayıda belgenin yazarlarının yerine, hitabettiği cemaatlar ya da okuyucular üzerinde durmak doğal oluyor. Bununla birlikte, eski toplulukların, kurucularına atfettikleri önem dolayısıyla bir cemaatin kendini nasıl bildiği sorunu, ancak çoğu kez bunun kurucusu veya önderi ve de ondan aldıkları felsefî ve theolojik öğreti ile ilişkisi tetkik edilerek saptanabilir.

Bunların ötesinde yazın ile bunun hitabettiği cemaatlar arasındaki mümkün çeşitli ilişkileri de görmeniz gerekir. Örneğin ilk Hıristiyan yazınını ya bir cemaat ürünü olduğunu ya da, bu yazıların akla getirdiği cemaatların cari koşullarını yansıttığını görmek eğilimine mukavemet edilmelidir. Gerçekten İncillerden biri veya diğerini kuvvede meydana getirmiş topluluklar veya bunların bu topluluklar için yazılmış olduklarından sık söz edilir. Yazını toplulukların ürünü olarak görmek kolay bir çözümdür. O ise ki ilişkiler çok çapraşık olabilirdi[1].

Ahd-ı Cedid yazıları, Almanların *Volksliteratur* veya *Kleinliteratur* dedikleri, kitle ihtiyacı için yazılmış yazılar olup bunlar, kitlelere hoş görünen ve halkın sorunlarından bahseden yazınsal şekillerden ibarettir. O ise ki o dönemden muhafaza edilmiş pagan yazını, bunun aksine, edebî veya felsefî mugalata derecesinde ince olarak görünür. Bu itibarla yazın'ın ilk Hıristiyanlığı sosyal sibakı içine oturtma girişiminde fazla bir değer taşımadığı anlaşılıyor. Bu arada ilk Hıristiyanlığın geniş ölçüde bir kentsel olgu ve eski yazarların da bir kentsel kültürü temsil ettikleri unutulmayacaktır[2].

"Selâniklilere I Mektup'unda Pavlus'un üslûbunun büyük ölçüde halk feylosoflarına borçlu olması itibariyle onun ekmeğini kendi kazanması babındaki ifadeleri, işbu feylosofların maişet olanakları hakkında söyleyecekleri tetkik edilerek açıklığa kavuşturulabilir. Kendi ekmeğini kazanmak için Pavlus'un çalışma âdeti, onun önceki Yahudi hahamı yaşamının kalıntısı olmuyordu. Maişetleri için uygun kaynaklar üzerinde halk feylosoflarının tartışmalarının sibakı (bağlamı) içinde onun bu hususdaki uygulama ve mülâhazaları anlamlıdır. Örneğini I. yy'da Musonius Rufus elleriyle çalışan feylosofu değerlendiriyor şöyle ki bunun şakirdleri "onun tarlalarda çalıştığını görerek

[1] Abraham J. Malherbe. — *op. cit.*, s. 12-3.
[2] *ibd.*, s. 18-9.

kendi çalışmasıyla felsefenin aşıladığı dersi, yani geçinmek için başkasına bağlı olmak yerine meşakkat çekip kendi öz bedeniyle çalışmanın ıstırabına katlanmanın gerektiğini görmüş oluyorlar". Cynic (kelbî) eğilimli bir stoic (revakî-stoacı)'nın bu görüşü, Stoacı feylosoflarca mutad olarak gerçekleştirilmeyen bir ülküyü ifade ediyor. Bunun aksine Pavlus kendini, bu ülküyü ispat eden bir model olarak gösteriyor. Tabiî Epikurosçular hiç de aynı fikirde görünmüyorlardı...[1]

*
* *

İlk Hıristiyanların sosyal düzeyi ve edebî kültürünü saptama girişimleri, değişmez şekilde Pavlus'un "Korintoslulara I. Mektubu"nda Hıristiyanlığa gelmiş olanların tasvirine dayanıyor: "Zira davetinize bakın, ey kardeşler; bedene göre (sayıya göre?) çok hikmetliler, çok kuvvetliler, çok asilzadeler davet olunmamıştır" (I/20). Son çalışmalar, bu bendin Korintos Kilisesi'nin üyeleri arasında hiç olmazsa hali vakti yerinde olanlardan bir azınlıkla birlikte aşağı sınıflardan çok sayıda insanın bulunduğunu vurgulamıştır.

Bu bendi yorumlayan E. A. Judge, bu sözlerin anlamının "bu grubun çok sayıda bilgin, politikacı veya kibar doğuşlu kişiyi içermediğini tazammun ediyor. Ancak bu, grubun hiç değilse bir ölçüde bu azınlığa dayandığını gösterdiğini" ifade ediyor *(E. A. Judge. — The social pattern of Christian groups in the first century, London 1960, s. 59)*. Bu azınlık Hıristiyanlığa müzaheret eden ve yine Hıristiyanlığa gelmiş kendilerine bağlı kişilere sahip varlıklı ve patron sınıfını temsil ediyordu. "Ama kent halkının bağımlı üyeleri hiçbir surette toplumun en aşağı kesimi değildi. Hürriyetleri yoksa da emniyette idiler ve ılımlı bir refaha sahiptiler. Köylü ve toprak üzerinde köleler en nasibsiz sınıflardı. Hıristiyanlık bunlara hiç dokunmadı" *(ibd., s. 60)*. Kilise sorunlarının birçoğundan sorumlu olanlar, nüfusun sosyal açıdan iddialı kesiminin hâkimleri idi.

Konuyla başka açılardan da irdelenmiş olanlar, farklı yaklaşımlarla aynı sonuçlara varmışlar: Korintoslu Hıristiyanlar eni konu müreffeh burjuva çevrelerinden ve yine önemli bir yüzdesi de üst sınıf insanlarıyla çok fakirlerden oluşuyordu. "Fakat Allah, hikmetlileri utandırmak için, dünyanın akılsız şeylerini seçti; ve Allah, kudretli şeyleri utandırmak için dünyanın zayıf şeylerini seçti; ve Allah, olan şeyleri iptal etmek için, olmayan şeyleri, dünyanın âdi ve hor görünen şeylerini seçti; şöyle ki, beşerden hiç biri

[1] *ibd.*, s. 24-5

Allah'ın huzurunda övünmesin" (I. Korintoslulara I/27-29). Bu bendin gramer açısından tetkiki, Hıristiyanlığın proleter kökenli olduğu iddiasını çürütüyor[1].

İlkel Hıristiyanlık ilâhiyat kuramına da girişmemişti; o sadece gelenekle-rinden, önder ve peygamberlerine yapılmış vahiylerden manen yaşıyordu. İlk ilâhiyatçılar II. yy içinde ortaya çıkmışlardı ve bunlar, bir kişisel teemmülden hareket ederek üzerine oturtacakları ve geliştirecekleri Hıristiyan gerçeği doktrininin çerçevesini çizeceklerdi. Böyle bir gelişme ancak Grek zihniyetinin, bunun akıl telâkkiinin etkisi altında ve Helen kültürünün geleneksel şekilleri sayesinde mümkün olacaktı.

Kilise, Judaismin ana vatanını terkedip Roma İmparatorluğu ve onun evrensel kültürünün kucağında büyümüştü. Bugün ilâhiyat dediğimizin güne çıkması için Grek mirasının içten karşılanıp güç bir çaba ile imtisas edilmesi gerekliydi. Bunun aksi delili, Grek zihniyeti akımına yabancı kalmış Judaism ile İslâm'ın koşut tarihinde görülür. Dolayısıyla irdeleyeceğimiz Kilise Pederleri, birer "feylosof" olarak da nitelendirilebilirler.

"Kilise Pederi" diye ilkel Kilise'nin orthodox yazarlarına deniyor. Bunlar kendilerini hiçbir zaman edebiyatçı ya da basitçe ilâhiyat yazarları olarak takdim etmemişlerdi. Bunlar tanrısal gerçeğin temsilcileri olma hissini taşıyorlardı. Onlar kendilerini Kilise'nin meşru bilginleri, Hıristiyan feylosoflar, Tanrı'nın necata götüren vahyini içeren İncil'in uzmanı ve aydın yorumcuları olarak görüyorlardı. Hiç şüphesiz bunlar ilk kez antik miras ile Hıristiyan geleneğini birleştirmeyi başarmışlardı[2].

Kilise'nin ilk asırlarında Hıristiyanlığın demokratik çevrelerini karıştırmış olan yukardan beri özetlemeye çalıştığımız geniş düşünceler hareketinden, Hıristiyanlığın eski çağını yüceltmiş parlak yazar grubunun eserleri arasında ancak bazı zayıf huzmeler elimize varmıştır. Buna rağmen, eserlerinin, zamanlarının ekonomik ve sosyal sorunlarının tetkikine giriştikleri kısımlarına göz gezdirerek, yaşamın bu "materyalist" yanına nedenli büyük önem vermiş oldukları anlaşılır.

Kilise bilginleri arasında en ünlülerinin böylece en berbat dünyevî hırslarının çatıştıkları sahneye inmeleri için hiç süphesiz bunların düşüncelerinde bu çatışmanın sonucunun Hıristiyan doktrininin kaderine sıkıca bağlı olduğu inancı yer etmiş olmalıydı.

Evet, ermişlerden, azizlerden, piskoposlar, şehitler, dünyadan el çekmişler, keşişler, büyük bilginlerden bazıları şiddetli bir polemikin ateşiyle yanarken kimileri anlayışlı ve düşünce sahibi gözlemcilerin sükûnet ve ihtiyatını

---

[1] *ibd.*, s. 29-30.

[2] Hans von Campenhausen. — Les Pères grecs, trad. O. Marbach. Paris 1963 (Ed. de l'Orante), s. 10-15.

muhafaza ediyordu. Herbirinde, kitlelerin karanlıklarında gürleyen seslerin bir nevi yansımasını buluyoruz. Bunların arasında birçoğu, belki de kendilerine rağmen, minberlerinin etrafında dalgası yükselen hoşnutsuzlukların tercümanı oluyor ve kilise rütbe sıralamasında bu denli yüksekte bulunan kişilerin ağzından açıkça isyankâr ifadeler çıkıyor!

Ama bundan işbu saygın ve basit yaşamlı ruh çobanlarının büyük çoğunluğunun aşırı düşünceler taşıyıp yazılarında eşitçi propagandanın yayılmasında katkıda bulundukları sonucu çıkmaz. Ancak genel ortam bir sırça köşke kapanmayı imkânsız hale getirecek durumdaydı ve ilımlıları dahi günlük sorunların çarkına kapılmışlardı ve kurtulma zamanının geldiği farkedildiğinde, geri dönüş için iş işten geçmiş oluyordu.

Bu yazılardan belirgin olmayan bir endişe hissi çıkıyor. Hıristiyanlar arasında, Kilise yolunun kurucularının çizdiği güzergâhtan her an ne denli uzaklaştığını mükemmelen farkedecek geniş ve aydın zekâlar eksik değildi. Geçmişin naciz proleter cemaati bir dünya gücü olma yoluna girmişti. Evrenin eski efendileri yerlerini terk ediyorlardı. Bunları almak gerekecekti. Kurtarıcı İsâ Semavî çevrelerde uçuyordu; o ise ki gerçek, burada, çok yakındaydı ve kendini şiddetle hissettiriyordu. Verilmiş vaadlerin tutulması ve yeni yaratılmış bir durumun taleplerinin karşılanması gerekiyordu. O ise ki, istemeye istemeye papaz olmuş, manastır manastır dolaşmış Fransız kronikçisi Köse (le Gabre) Raoul (ölm. yakl. 1050), "insan soyu, kusmuğuna dönen köpek gibi oldu. Söz verilmişti, tutulmadı" diyecekti. Ama uçup gitmiş büyük düş, birçok çevrede ve çeşitli şekillerde derin iz bırakmış olmalıydı[1].

III. ve IV. yüzyıllarda eşsiz Hıristiyan taktikçileri bütün bu engelleri aşmayı bilmişler. Oportünismleri ve çoğu kez mecbur oldukları uzlaşmalar sayesinde, ilkel Hıristiyanlığın eşitçi prensiplerinden vazgeçip doktrinine mükemmel bir canlılık ve nihaî bir istikrar sağlamışlardı.

Bizim için burada bahis konusu olan, bunların eserlerinin arasında Hıristiyan sosyal doktrininin gelişmesini, Aziz Justin'den Augustin'e kadar nasıl sınıfların tabakalaşmasına dayanan bir toplum düşüncesinin nihaî olarak oluştuğunu, nasıl eşitsizlik prensipinin kutsandığı ve haklı çıkarıldığını ve Kilise'nin nasıl demokrasi ve aristokrasiyi, komünism ve bireyciliği, barışseverlik ve militarismi, terakki ve irticai imtisas edebildiğini görmektir.

Hıristiyan kilisesinin büyük mümessillerinin zenginlik karşısındaki ve de özel mülkiyet hususundaki tutumlarının saptanması bahis konusudur. Bunlar özel mülkiyetten yana mı, ona karşı mı idiler? Özel varlıkların müşterek kullanımından yana mı, ona karşı mı idiler. İncil doktrininin temel prensipleri kim-

[1] Marc Block. — La société féodale II. Les classes et le gouvernement des hommes. Paris 1940. s. 208.

seyi aldatmamalı: Kilise Pederleri'nin en ünlülerinden bile bu hususlarda çok değişik sesler çıkıyor. Ama aradaki çeşitli görüşler bir kenara itilerek bunlar iki kategoride toplanabilirler, en ılımlılarından en aşırılarına kadar: mülkiyet iştiraki yandaşları ile bunun düşmanları. İçlerinde zengin mülk sahibi Cyprianus gibisinin yaşamı boyunca özel mülkiyetin inanmış düşmanlarının safında yer almasına karşın ömrü boyunca zaruret içinde olmuş bir Lactance'in, zenginliği savunan en büyük yazın ustalığını gösterdiği de vakidir.

Hıristiyan cemaatları, ilk günlük güçlükleri yendikten ve maddî varlıklarını sağlamayı başardıktan ve iç idarelerini kesin ve iyi anlaşılmış bir disiplin temeli üzerinde örgütledikten sonra, kanunlarını, onları çevreleyen pagan toplumunun ortasında pekiştirmenin zamanı geldiğini idrâk etmişlerdi. Artık saklanmak ve dikkati çekmekten kaçınmanın gereği kalmamıştı. Seslerini yükseltecek ve Hıristiyan tarihinde *İlk Apolojistler* diye tanınacak olan yazarlar aracılığıyla imparatorluk gücüne hitab edeceklerdi. Bu sonuncuların en ünlüsü Aziz Justinus'du.[1]

*

* *

"Priscos'un oğlu ve Baccheios'un torunu" Justinus, Filistin'de Flavia Neapolis doğumluydu. Yahudi isyanında kökünden kazınmış kenti yeniden inşa edilmiş olup Greko-Romen kolonisiyle meskûndu. Doğuştan pagan olan Justin, zamanının orta sınıfının mükemmel bir mümessiliydi: varlıklı, eski geleneklerden arınmış, geniş düşünceli ve girişimci, kosmopolit ve de büyük doğrulukta bir adamdı. Hayatını kazanma zorunluğunda olmadı; onu istediği gibi ayarladı ve feylosaf oldu. Ephesus'ta tanassur etti ve *Yahudi Tryphon'la Dialog*'unu burada konumlandırdı. Keza 150 civarında yine orada kaleme aldığı *Apologiai*'si ile putperestlere seslendi.

Dialog'unun girişinde Justinus bize ruhî gelişmesinin kısa bir betimlemesini yapıyor. Bir Eflâtuncu olarak Tanrı'nın gerçek varlığının açık bilincinde Hıristiyanlığın eşsiz üstünlüğünü görüyor; bu bilinç ise ancak "adalet"in uygulanmasıyla mümkündür. *Apologiai*'sinde Hıristiyanların düşmanlarına sevgilerini, sabırlarını, iffetlerini, gerçeğe saygılarını ... ısrarla vurguluyor.

Eflâtunculukta karar kılmadan önce Stoacılıktan, Peripatetisyencilikten, Phytagorascılıktan geçen Justinus için felsefe, birçokları arasında bir bilimden bambaşka bir şey olacaktı.

Eflâtun'un düşünce hazinesinden feylosofumuz bazı ana fikirlere sahip çıkıyor: Bir (Ahad) olan Tahrı, halkedilmiş dünyanın ötesinde, İyi ve Güzel'le özdeşleşiyor. Aslında Eflâtun'un gerçek doktrini, çağın pagan feylosoflarınca

[1] Gérard Walter. — *op. cit.*, s. 105-9.

daha iyi anlaşılmış değildi. Justinus yazılarında onu tekrar ediyor, zikrediyor ve taklidediyor. Eflâtun, onun için, ve ondan sonra daha birçokları için olduğu gibi, en iyilerine, "en eski feylosoflar"a götüren "manevî köprü" olmuştu *(Dial. 7. 1)*. Bu "en eski"ler Ahd-i Atik'in peygamberleri ve bunların arasında İsâ'nın kendisiydi. Önce rehber ve modeli olan Eflâtun böylece onun için bundan böyle bir öncü ve müttefik olacaktı[1].

Yukarda söylediğimiz gibi Justinus, yeni dinin sâliklerinin ibraz ettikleri iffet ve genel olarak hırstan arınmayı yüceltiyor. İfade ettiğine göre zamanının Hıristiyanları" mallarını ortaya koyup onları yoksulla paylaşmanın mutluluğunu yaşıyor" *(Apol. 1-15)*. Ve bu iştirakçi eğilim onun için doğruca Hıristiyanlığa gelmiş olmanın sonucudur. Pagan kalındıkça "altın ve gümüş, büyük mülkler, sahip olunmaya değer yegâne şeylerdir" *(ibd.)*. Bu yok olabilen şeylerin gururunun meydana çıkabilmesi için İsâ'nın sözlerinin ışığının paganismin karanlıklarına dalmış gönüllerin dibine ulaşması gerekmiştir.

Hıristiyan doktrininin bu birinci esaslı noktasını, ezcümle bütün malların müşterek hale getirilmesi ve özel mülkiyet prensipinin değersizlendirilmesini, değerlendirdikten sonra, daha az önemli olmayan ikinci noktaya geçiyor: milliyet duygusunun mahkûm edilip evrensel kardeşlik ülküsünün yüceltilmesi. İşbu enternasyonalist ideal, ona göre paganismin zihniyetiyle kabil-i telif değildi. Ancak "İsâ göründükten sonradır ki Hıristiyanlar herkesi kardeş olarak görmeye başladılar". *(Apol. 1•14)* Gerçi bu ifadede fazla bir açıklık yoksa da bunun siyasî nedeni olduğu kesindir şöyle ki İmparatorluğun düşmanlarını da kardeş gibi görmek Hıristiyanlar için tehlikeli olabilirdi. Ama gerçek düşüncenin bu olduğu da şüphe götürmez.

Yine Justinus'a izafe edilen *"Diognet'e mektup"* da bunun daha açık ifade edildiği görülüyor: "Hıristiyanlar için, bütün yabancı diyarlar bir vatandır ve yeryüzünde her vatan bir yabancı diyardır". Gerçekten ilk Hıristiyan kuşakları için vatanseverlik bir pagan önyargıdan ibaretti; bu önyargı yok olacak ve yerini, her türlü ırk ve milliyetin tamamen tasfiyesini içeren katıksız bir internasyonalism alacaktır. Bir hayli zaman sonra Lactance gibi bir Hıristiyan yazar, vatanseverliği "esas itibariyle düşmanca ve fenalık getiren bir duygu" olarak tarif edecektir.

Aynı çağın sair apologistleri, Aristid, Athenagoras ve Tatien'de de Hıristiyanlara özgü bu genel kardeşlik duygusu vurgulanmaktadır.

Bütün bu apologistler en az bu kadar şiddetle Hıristiyanlığın eksiksiz demokratik kökenleri ve onu yaşatan tamamen eşitçi ruh üzerine bastırıyorlar. "Bizde, zanaatkârlar, cahiller, ihtiyar kadınlar vardır ve bunlar, doğrusu,

---

[1] Hans von Campenhausen. — *op. cit.*, s. 17-19.

mantıkla doktrinimizin doğruluğunu ispat etmeyeceklerdir. Ama erdemli hareketleriyle onun mükemmelliğine sizi ikna edeceklerdir" diye yazıyor Athenagoras.

Aristid, *Apologiai*'sinde servetlerin bir genel tesviyesine tevessül etme eğilimlerini özellikle ifade ediyor: "varlığı olan, hiçbir şeyi olmayana, muğber olmadan verecektir": Ama aynı zamanda, gerçi istemeyerek, gerek kendisinin, gerekse meslekdaşlarının ilân ettikleri bu güzel pensiplere rağmen, dindaşları arasında sosyal ve ekonomik eşitsizliğin sürüp gittiğini de arada belirtiyor.

Bütün bu ilân edilenlerin doğru ve gerçek durumlara tetabuk edip etmediğini sormak zaittir. Durumların çoğunda bunun aksini saptamak çok kolaydır. Ama kaydedilmesi elzem olan husus, Hıristiyanlığın ilk savunucularının düşüncesinde eşitçi fikirlerin, iştirakçi eğilimlerin esas itibariyle Hıristiyan prensipleri olduğu ve bunların mümkün olduğu kadar değerlendirilmelerinin gerektiğidir. Ama gerçek o ki, sözlerle fiiller arasında çok mesafe vardır[1].

Justinus Eflâtun'dan sadece "Tek Gerçek" kavramını mı almıştı? Elbette ki bu "felsefî" mülâhazaların dışında, hattâ temel Hıristiyan doktrinini üstüne oturtacağı birçok sosyal ve ekonomik ders de almış olmalıydı. İlerde, Grek sınıf mücadelelerini irdelediğimizde bu "ders"lerden söz edeceğiz. Bunlar, kesin sınıf tabakalaşmasına dayanan Roma düşüncesinde Hıristiyanları dinlerinden dönmeye zorlamak, olmayınca da kellelerini, ve bu arada Justinus'unkini (Roma'da), uçurmak için yeter neden oluşturuyordu.

Gerçekten Justinus'un eski Yunan felsefesi ile Hıristiyan vahyinin bireşimini (sentezeni) yazılarında gerçekleştirmiş ve ayrıca bir Yahudi çevrede putperest olarak yetişmiş olmak, konumuz açısından ilginç olmaktadır. Meskûr *Apologiai*'sinde gerek Hıristiyan, gerek Platoncu felsefenin en yüksek amacının aşk ve değişmez Tanrı'ya ulaşmak olduğunu ileri süren Justinus (AB), bize şimdiden bin yıl sonrasının Yunus'unu haber vermiyor mu? Döneceğiz bütün bunlara.

*
* *

Tertullianus'un sahneyi girdiği çağda Hıristiyan cemaati yüzelli yıl kadar önce oluşmuş ilkel toplulukla az çok bütün benzerliğini kaybetmişti. Kuramsal olarak hâlâ yeryüzü mülklerinden aynı tiksinmeyi öğreten ve aynı adalet ve sosyal eşitlik prensipleriyle yaşayan toplum olmaktaydı. Ama uygulamada artık hayli çapraşık, kendisi dahi mülk sahibi olmuş, aynı zamanda parlak diplomat ve usta idareciler olan piskoposlarca yönetilen bir örgüttü.

---

[1] Gérard Walter. — *op. cit.*, s. 109-112.

Apologetic'inin XXXIX. bahsi, çağının bir Hıristiyan cemaatinin iç örgütlenmesini, hayli ideallaştırılmış olarak, betimliyor.

İfadelerini harfiyyen ele alacak olursak, Tertullianus'un içinde yaşadığı Hıristiyan toplumu hâlâ mutlak komünismi uygulıyordu: "Bizde bütün mülkler müşterektir". Hıristiyanlar mallarını "kardeşçe" kullanıyorlardı. Bütün insanlar, "müşterek anamız doğa hukukuna göre" kardeştir.

Ama gerçek nasıldı? Hiç süphesiz müşterek yaşam hiçbir surette bahis konusu değildi. Herkes evinde, ailesiyle, meşgalesiyle ve zevkine göre yaşıyordu. Cemaatin bütün üyelerini birleştiren müşterek bağ sadece "aynı bir ümidinki" idi. Herkes "belli bir günde" aylık aidatını ödüyordu. Bu paralar, hayır işlerine sarfediliyordu.

Zenginlik ve özel mülkiyete karşı beyyinelerinin büyük bir kısmı Luka'dan alınmıştı. Ona göre sadece fakirler gerçek seçilmişler, semavî mutluluğun onlara tahsis ettiği tüm imtiyaz ve nimetlerin sahibiydiler. Hattâ Luka'nın sözünü ettiği fakirlerin doğruca *dilenciler* olduğunu vurgulamaya özen gösteriyor. "Grekçedeki kelime böyle tercüme edilmelidir" diyor.

Yine ona göre İsâ'nın "fakirlere hayır duası, zenginlere afarozu" vardır; ve Peygamber'in tavrı böyle olunca da iyi Hıristiyan kalmak isteyen her mümin zenginliğe karşı mutlak bir tiksinme sergileyecektir. Dünyada özel mülkiyet var olmamalıdır: "Bize ait hiçbir şey yoktur. Kendimizin sandıklarımız başkalarına aittir".

Mülkiyetin bu resmen inkârından Tertullianus, burada ayrıntılarına girmediğimiz çok sayıda, bittabi aynı doğrultuda, sonuç çıkarıyor.

Ama iş uygulamaya gelince, Tertullianus'u, kendi düşüncelerinin düşmanları safında buluyoruz!...[1] İnsanî zaaflar onu, yerleşmiş rejimle uzlaşmaya götürmüş.

Kartacalıyı terk etmeden önce bizim için önemli olan bir hususu zikredelim.

Pagan inanışlarıyla yetişmiş olan ve hangi tarihte tenassur ettiği bilinmeyen Tertullianus, III. yy'ın başında Katolik Kilisesinden ayrılarak "Montanus herezisi"ne sapıyor![2]

İlerde ayrıntılarına gireceğimiz bu Anadolu-Frigya kökenli herezinin Tertullianus'un önderliğinde Kartaca'da gelişerek Batı'ya yayılmış olması, düşünce sistemlerinin ne kolaylıkla kıtalararası yol alabildiklerine bir örnek olarak ilginçtir. Katı bir ahlâk anlayışına sahip olan bu herezinin dünya nimetlerine yüzçevirmeyi öğütlemesi, konumuz açısından ayrıca önemlidir.

*

* *

---

[1] *Ibd.*, s. 113-118.

[2] Ch. Villagre. — Tertullien (Quintus Septimus), *in* Encyclopédie du dix-neuvième siècle, Paris 1869.

Anti-kapitalist tutum, Tertullianus'in hemşehrisi Kartacalı ünlü piskopos aziz Cyprianus'in de mesleği olmuştu. Tertullianus'tan otuz yıl kadar sonra yazan bu ağırbaşlı, düşünceli kilise adamı her türlü idarî meşgaleleri arasında, özel mülkiyetin kökenine değindiğinde bu hususta esas itibariyle komünist prensiplere dayanan bir eşitçi kuram geliştirmeyi gerekli görüyor. Daha *De lapsi* adlı eserinde "Tanrı'nın bütün yarattığı bize müşterek kullanım için verildi", "kimse O'nun nimetlerinden mahrum edilemez. Bütün beşeriyet aynı ölçüde tanrısal sahavet ve iyilikseverlikten faydalanacaktır. Böylece güneşin aydınlatması, yağmurun sulaması, rüzgârın üfürmesi herkes için eşit ölçüdedir. Bütün insanlar aynı uykudan faydalanıyorlar, ve ayın ve yıldızların ışığı bütün dünyaya müşterektir" diye yazıyor.

Üç yıl kadar sonra bu aynı beyyineleri az çok kelimesi kelimesine tekrarlıyor ama bu kez bunlardan ilginç sonuçlar çıkarıyor: "Bu denli güzel bir eşitlik örneği karşısında her mal mülk sahibi, varlığını cemaatin bütün üyeleriyle paylaşmak zorundadır"...

Ve Kartaca piskoposunu, ayak direyen zenginlere şiddetle yüklenirken görüyoruz. Yorulmaz şekilde Ahd-i Atik ve Cedid'de bu doğrultuda deliller arıyor ve buluyor. Serzenişleri çoğu kez ilence kadar varıyor[1].

Cyprianus, düşüncelerini kendi hayatında uygulamaya koymuştu. O, Kartaca'nın senatörleri arasında ilk sıraları işgal eden mümtaz bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmişti. Özenli bir eğitim, onun öz kabiliyetlerine de eklenince, onu bütün bilimlerin sahibi kılmıştı. Felsefe ve edebiyatta ve hitabet gücünde o denli ki, kamu dersleri vermek için seçilmişti. Bu görevde saldığı ün ve aile ve zenginliğinin sağladığı itibar onun etrafını büyük bir kalabalığın sarmasını sağlamıştı.

Ama o birgün paganismi terkedip tenassur edecekti, kentinin paganlarının "kocakarı masallarına inanıyor..." gibi alaylarına muhatap olacaktı. "Ama o, bu alaylardan sarsılmanın uzağında, daha ilk anlarından itibaren İncil'in en mükemmel özdeyişlerinin uygulamasıyla imanının canlılığını patlatmıştı. Pek büyük olan servetini elden çıkarmış, topraklarını satıp bedelini fakirlere dağıtmış, kendisine Kartaca civarındaki bahçelerini bile alakoymamıştı..."[2].

Ve tutucu eğilimli XIX. yy Fransız ansiklopedisinin yazarı şunları da söylüyor : "Aziz Cyprianus'un değer ve faziletleri o dine henüz yeni girmiş olmasına rağmen kaideyi bozduruyor ve papazlığa yükseltiliyor. Az sonra, Kartaca piskoposu Donat öldüğünden, halefinin seçimi için toplanmış olan müminler onu oybirliği ve alkışlar arasında piskopos tayin ediyorlar ve bu se-

---

[1] *ibd.*, s. 119-122.

[2] R. — Cyprien (Saint). *in* Encyclopédie du dix-neuvième siècle. Paris 1869.

çim, ilin piskoposlarınca içtenlikle onaylanıyor. Ama o bunu kendine lâyik görmeyip bu şerefi daha eskilere bırakmak üzere alçakgönüllükle evine çekiliyorsa da halk, kitle halinde gelip kaçmasını önlemek üzere kapıları tutuyor. Bunun üzerine kendini bu denli açık işaretle gösteren tanrısal iradeye boyun eğerek artık tereddüdü bırakıyor ve kalabalığa geliyor; bu sonuncusu onu inanılmaz sevinç gösterileriyle karşılıyor...". Evet Cyprianus, yukarda anlatılan davranışlarıyla "halkın adamı" olmuştu.

* *
* *

Sorunun öbür yüzüne gelince: karşımıza kalem ve belâgatlarını zenginliğin yeniden saygınlık kazanması, özel mülkiyetin savunması, komünismin mahkûm edilmesi mücadelesine hasretmiş bir Pederler safı çıkıyor. Bu karşılıklı iki cepheyi izah etmek için bu yazarları, kalem oynattıkları ve hareket ettikleri ortama oturtmak yeterli olur. Kapitalisme karşı en şiddetli hücumlar ve komunist rejimin en ateşli apolojileri Milano, Konstantinopolis, Sezare (Kayseri) ve Kartaca gibi büyük kentsel merkezlerde işitiliyor. Bu kentlerin heryerinde büyük mülk sahipleri sınıfı, gözleri dışarı uğratan bir lüks sergiliyor ve zenginlikle fakirlik arasındaki tezat gerçekten çarpıcı durumdaydı. Kentin bütün sosyal yaşamı üzerine çökmüş bu tezatın, en kardeşçe adalet üzerine müesses bir doktrinin sözcüleri sıfatıyla esas görevinin bencillik ve aymazlığa gömülmüş insanlara etraftakilerine sevgiyi aşılamak olanları şiddetle etkilemiş olmasında şaşılacak birşey yok.

Buna karşılık zenginlik ve özel mülkiyetin savunması için en ünlü ses İskenderiye'den, yani Yahudi unsurunun en faal, en güçlü, en kalabalık (bir milyon kadar), en akıllı olduğu kentten yükselmişti. Bu ses, hayli ileri yaşta Hıristiyanlığa gelmiş pagan feylosof Klement'inki idi.

Bu doğrultuda devasâ eserleriyle ün yapmış Augustinus, hayatının otuz yılından fazlasını Hippo'da[1] eşitsizlik ve sınıf farkları rejimini pekiştirmeye çalışarak geçirmişti. Bu kentte ise ekonomik çatışmalar bir gerçek boyut kazanmamış ve sosyal karşıtlıklar kendilerini acı şekilde hissetirmemiş olacaklardı. Ama Augustinus, konumuz açısından ilginçliğini koruyor. Döneceğiz ona.

Zenginliğin ve özel mülkiyetin haklı çıkarılmasıyla meşgul olunmaya ancak III. yy'ın başından itibaren başlandığına dikkat edilecektir şöyle ki ancak

---

[1] Hippo, Kuzey Afrika kıyısında yer alan iki antik liman kentinin ortak adı olup bunlardan biri, sonradan Hippo Regius olarak anılacaktı. Bu kent, günümüzde Cezayir'deki Annaba (eskiden Bône) kentinin bulunduğu yerin yakınlarında kurulmuştu. Roma yönetimi altında önce *municipium* (Roma yurttaşlığı haklarından kısmen yararlanan topluluk), sonra da *colonia* (tam vatandaşlık hakları olan Roma yerleşimi) yapıldı. Sonradan Kilise Babalarından olan Aziz Augustinus, 395-430 arasında Hippo piskoposu olmuştu (AB).

bu çağda Hıristiyanlık varlıklı burjuvazi çevrelerinde sağlamca oturmaya başlamıştı.

Öbür yandan bir gözlem de kendini icbar ediyor: Zenginlik ve özel mülkiyete karşı en şiddetli saldırılar III. yy'ın sonuna doğru başlıyor ve bunun, kapitalismin az çok belirgin savunucusu olan Peder'lerin çabalarına bir nevi yanıtı olduğunu düşündürüyor. Ve yine Aziz Augustinus'un sosyal ve ekonomik kuramlarının, aşağıda irdeleyeceğimiz Aziz Joannes Chrysostomos'unkilerine bir nevi karşılık olduğu, bunları kısa mesafeden kronolojik olarak takibettiği ve bu konuda resmî katolik düşüncesinin özünü bundan böyle teşkil etmeye yarayacağı kaydedilecektir[1].

*

* *

İrenaeus Justinus'tan bir kuşak daha gençti ve teolojik düşüncesi bu öncünün etkisinden kurtulmamıştı. Bununla birlikte birçok hususta daha eski bir Hıristiyan mektebine varıyordu. Herne kadar kadim Kilise'nin kucağında büyümüşse de Irenaeus'u pagan Grek yazarlarını derinlemesine tetkik ederken görüyoruz[2].

Aslında o da Grek kökenliydi. Yeri tam bilinmemekle birlikte İonya onun vatanıydı. İzmir piskoposu Polycarpos'un onun yetişmesinde büyük katkısı olmuştu. Polycarpos'un Havariyûn'un tilmizi olduğu sanılırdı. Delikanlılık çağında onu Lyon kentinde papaz olarak görüyoruz. 177'de bu kilisenin ihtiyar piskoposu Pothin ölünce İrenaeus, henüz genç yaşta, onun istihlâf etmek üzere seçiliyor. Piskoposluk yetkileri Viyana cemaati ve Güney Gaule'de daha az önemli başka toplulukları da kapsıyor. Bu halkın büyük bölümü İrénée'nin ana dili olan Grekçeyi konuşuyordu ve az çok bütün kasaba ve küçük kentler onu kolaylıkla anlıyordu.

Esasen II. yy'da Batı Hıristiyanları hâlâ Grekçeyi bir Kilise dili olarak telâkki ediyorlardı. Kimse uzak Küçük Asya'nın bir yurttaşının Gaule'de piskoposluk makamına yükseltilmesinden rahatsız değildi. Roma İmparatorluğu'nun kosmopolit yapısı ve evrensel Hellenistik kültürü Kilise'ye önden gitmeye yardımcı oluyordu. Aslında Kilise kendini ne tek bir dil, ne de tek bir kültüre bağlı görmüyordu[3].

Bu arada Montanist herezisi Batı'ya, Guale'a varmış, yine Doğu'dan kaynaklanan Gnostik akide de oraları istilâ etmişti[4].

---

[1] Gérard Walter. — *op. cit.*, s. 172-4.

[2] Canéto. — Irénée (Saint), *in* Encyclopédie du dix-neuvième siècle. Paris 1869.

[3] H. von Campenhausen. — *op. cit.*, s. 30-1.

[4] Canéto. — *op. cit.*

İrenae'nin etkisi Guale ülkesine münhasır kalmamıştı. Evrensel Kilise'ye bağlı olduğu gibi sözü bütün Hıristiyanlık tarafından dinlenip ululanıyordu. Daha henüz piskoposluğa çıkmamışken, o zamanlar hapsedilmiş bulunan Lyon Hıristiyan cemaatinin şefleri onu coşkun tavsiyelerle Roma'ya gönderiyorlar. Oradaki işi, Montanismin "Yeni kehaneti" hakkında Kilise yetkilerinden daha fazla hayırhah anlayış sağlamaktı. Bu bildiğimiz gibi Küçük Asya'dan çıkmış ve bütün Kilise'yi şaşkına çevirmişti. İrenae, bu manevî akımın, onun Ruhü'l Kuds'un mucizevî gücüne, eski imanının ve sıkı ahlâkî doktrininin cazibesine kapılmıştı. Bütün bunlar ona kendi kökenlerini hatırlatıyor, ona alışık olduğu bir dille hitabediyordu. Bu nedenle de Lyon cemaati ve "peygamber-kâhinler"inin daha derunî bir dindarlığa özleminin kilise yetkililerinin anlayışsızlığına çarpıp mahkûm edilmesini önlemek istiyordu.

Daha sonra İrenae, Roma ve İskenderiye'ye varan kendi adına mektuplar yazacaktı. Bunlarda karşı karşıya olanları barıştırıp barışı tesis etme amacı vardı. Papa Victor'un, paskalya merasimlerine ait eski ihtilâflar nedeniyle Küçük Asya'lı kiliselerle ilişkileri kesmeye varan girişimleri, karşısında çok sıkı duran bir İrenae'yi buluyor. Kilise ağır bir kriz karşısındaydı. O, çabuk yayılmıştı ama düşman, yabancı ve pagan bir ortamda, elde ettiklerini muhafaza etmekten emin değildi. İmanının dinî özü ve tarihî kökenleri bozulma, hattâ tahrip tehditi altındaydı. Sadece enerjik bir savunma onu kurtarabilirdi. İrenae bu bapta Justinus ve kuşağının birçok ilâhiyatçısından bayrağı almıştı. Hasımlarından bazıları hâlâ Kilise'nin içinde kümelenmişlerdi ama birçoğu bundan ayrılmıştı. Bunlar sayısız grup ve "mektep" oluşturuyor, bazen de sağlam cemaatlar haline geliyordu; aşağıda irdeleyeceğimiz Marcion'unki en kuvvetli ve önemlisi olarak görünüyordu. Bu çeşitli tarikatlar zahiren tek bir çizgideydiler: İrenaeus'un ilkel Havarî öğretisi olarak telâkki ettiğinin özünü değiştirmek ve ona karşı koymak. Gerçekte heretik hareketler, bazı farklar dışında, aynı amaçları güdüyorlardı. Bunlar, antik çağın son asrında hayli yaygın bulunan bir dinî telâkkiye meylediyorlardı. Bu doktrine *gnosis* diyoruz zira bunun mümessilleri daha yüksek bir "bilgi-anlama"ya sahip olduklarını iddia ediyorlardı. Gnostikler Hıristiyanlığı, dünyadan kaçmadan ibaret olan necatın bir düalist dinine tahvil ediyorlardı.

Devam etmeden önce bütün bunların, konumuz açısından son derece önemli olduğunu, bunlara, üzerinde uzunca durmak üzere döneceğimizi vurgulayalım. İrenaeus'un en büyük eseri, beş cilt tutan *Vahiy ve sözde Gnosis'in reddi* (mutat olarak *Adversus Haereses* diye anılır), sadece herezilerle mücadeleye tahsis edilmiş: Kilise'yi kurtarmak gerekiyordu. Bu eserde gnostik "küfr"ü, hilkatin horgörülmesini ve İsâ'ya karşıt bir Tanrı efsanesini, sadece Yahudilerin ve maddî dünyanın olan bir Tanrı fikrini reddediyordu.

Varlığında Tanrı gerçekten herzaman kavranılamaz olarak kalıyordu ama aşkında bize yakın olmuştu ve Ruh'u ile bizi hoşnut kılmıştı. "İnsanın yaşaması Tanrı'nın onurudur, ama insanın hayatı, Tanrı'yı görmektir" diyordu (*Adv. Haer.* IV. 20. 7)[1], Yunus gibi...

Şimdi bu Aziz'i, doğruca sosyal düşünceleri açısından irdeleyelim.

Lyon piskoposunu komünismin ayan beyan düşmanları safına yerleştirmek, onu zenginlik ve özel mülkiyetin inanmış bir savunucusu gibi göstermek, aslında haksızlık olur. Çabası o kadar uzağa gitmiyor. Ama kişisel mülkiyetin meşruiyetinin, maliklerin çıkarlarının kararlı bir müdafii geçinmeden, aklanmasına girişiyor ya da hiç değilse buna mazeretler bulmaya çalışıyor.

Özel mülkiyetin kirli kökenini inkâr ettiği yok. Bu mülkiyet, şöyle ya da böyle pagan kökenli olmakla esasta mülevves olup bir gerçek Hıristiyan, kuramsal olarak, onun temasıyla kirlenmeyecektir. Ama belli koşullara tâbi tutularak arıtılabilir.

Muhakemesi lehine aşağıdaki kanıtlara başvuruyor. Önce, genel kaide olarak, herkes şu ya da bu şekilde belli bir kâr gerçekleştirmeyi arar. Bu, tüm beşerî fiilin nihaî ereğidir.

İrenae'ye göre bu aynı muhakeme, tamamen manevî alana da uygulanacaktır. Ahd-ı Atik ona reddedilemez sandığı bir örnek sağlıyor: "Mısırlılar, peygamber Yusuf'u temsilen İbranîlere, sadece yaşamlarının değil, aynı zamanda Yusuf'un himmetiyle kurtulmuş bütün Mısır mallarının muhafaza edilmiş olmasını borçlu değiller miydi?" *(Adv. haer. 4.30).* "O halde Hıristiyanlara karşı gentil (payen)'lerin durumu tamamen aynıdır". "Aynı bağlamda gentiller bizim borçlularımız değiller midir?" *(ibd.).* "Mısırlıların İbranîlere hayat ve malvarlıklarını borçlu oldukları gibi gentiller de Hıristiyanlara, bunların aracılığıyla onlara vahyedilmiş bulunan manevî yeniden doğuş ve Hıristiyan erdeminin hazinelerini borçludurlar". Dindaşları lehine böylece alacak kaydı yaptıktan sonra İrenae nihayet kuramının esas kısmına geliyor: "İbranîler, Mısır'ı terkederken beraberlerinde Mısırlılardan ödünç olarak almış oldukları bütün değerli eşyaları, bütün kap kaçakları, bütün elbiseleri götürdüler" *(ibd.)* Sorun, kaçakların, kölelik ettikleri yerleri terkederken kendilerine ait olmayan, efendilerince kendilerine muvakkaten emanet edilmiş malları beraberlerinde götürmeye hakları olup olmadığı ve emniyete kavuşunca ve ülkelerine varınca bunları yasal sahiplerinden çalınmış mal olarak değil de kurallara çok uygun olarak iktisabedilmiş ve vicdan rahatlığıyla kullanabilecekleri mal olarak telâkki edip edemiyeceklerinde düğümleniyor. Aziz, bu hassas soruna şöyle bir çözüm getiriyor: "Yahudi ulusu Mısırlılar tarafından köleliğin en acı şekline

[1] H. von Campenhausen. — *op. cit.*, s. 31-5.

mahkûm edilmişti... Yahudiler, Mısırlılar için müstahkem kentler inşa etmişler, çalışmalarıyla zenginliklerine artırmışlar, buna karşılık da Mısırlılar onlara en korkunç köleliği reva görmüş, hayatlarına kastetmişlerdir. O halde onlara düşen şeylerin ancak küçük bir kısmını saklamış olmaktan nasıl kınanabilirler...?" *(ibd.)*.

Dolayısıyla hareketleri tamamen şer'î ve hiç bir surette Kitab'ın ruhuna mugayir değildir; muhakemesine daha çok ağırlık vermek için Aziz İrenae, herhalde bütün dinleyicileri tarafından aynı ölçüde sevilmemiş bir kanıttan yararlanmakta tereddüt etmiyor. "Örneğin" diyor Aziz, "bir kişi zorla bir diğerine hizmete mecbur edilse, ve uzun yıllar süresince zalim için çalışarak onun zenginliğini artırsa ve nihayet durumunda ufak bir iyileşme elde ettiğinde, çalışmasıyla ve alnının teriyle zalime sağladıklarının bir küçük kısmını kendine ayırsa, bu kişi kınanacak ve ona fena hareket ettiği mi söylenecek?" *(ibd.)*. Ve kestirip atıyor: "*(patronlarına ait malları ele geçiren işçiler)*'in fena hareket ettiklerini düşünen, onları köleliğe düşürenden daha da haksız olmaktadır" *(ibd.)*. Düşünceye destek olarak da İncil'i zikrediyor: "İsâ'nın sözleri, *iyi verde kullanarak* başkasının malından faydalanmakta haklı olduğumuzu ispatlıyor" *(ibd.)*.

Bu sonuncu koşul İrenae için temel oluyor: onun nazarında hazret-i Yusuf'un ahfadının fazla zarif olmayan davranışını bu diyanetkâr tahsis tamamen meşru kılıyor.

Bu biraz cami kandilleri için imamın yağ çalmasına benziyor...

Özetleyecek olursak bahis konusu olan, özel mülkiyetin şartlı aklanmasıdır ve vaz edilen şart da hayli sıkıdır: İyi bir Hıristiyan malvarlığını serbestçe kullanamayacaktır. Onu her an, yeryüzünde mükemmel İncil idealinin gerçekleştirilmesi için Kilise'nin emrinde tutacaktır[1].

*

* *

Sağlığında İskenderiye'li Aziz Klemens (Titus Flavius Clemens, 150 — yakl. 215) "zenginlerin avukatı" lâkabını edinmişti. Koyu Katolik eğilimli XIX. yy Fransız ansiklopedisi (1869) onun Eflâtun doktrinine, daha doğrusu İskenderiye mektebinde cari seçmeci (eklektik) sistemine kapıldığını yazıyor. Bunda bir gerçek payının bulunduğunu hemen aşağıda göreceğiz. Yine aynı yerde, Photius'un ifadelerine dayanılarak, Kitab-ı Mukaddes'in bir özet şerhi olan *Hypotyposes* adlı eserinin yanlışlarla ve pagan felsefesi ve gnostiklerin herezilerinden istiare edilmiş safsatalarla dolu olduğu, bunlar doğru olmayabi-

[1] Gérard Walter. — *op. cit.*, s. 174-7.

lirlerse de Klemens'in Eflâtun felsefesine büyük önem vermiş olduğu ifade ediliyor.

Gerçekten o, Helenistik kültür ortamında Hıristiyanlığı yaymayı amaçlayan bir apolojist olmuştu. Hem bu kültür ortamında doğruyu arayanlara hem de Hıristiyanlara sunduğu düşünce ve davranış ilkeleriyle, Eski Yunan Felsefesi ile Yahudi geleneğinin Hıristiyan inancındaki yerinin anlaşılmasını sağlamayı umuyordu (AB). Atina doğumlu ve pagan kökenli olduğunu inkâr etmiyordu...

Yukardaki lâkabı da haksız değildi. Gerçekten kilise Babaları arasında kimse, bir pagan gençlikten sonra bu denli sadık bir sâliki olduğu dinin gerçek ruhuna görünürde bu kadar ters bir tezin hizmetinde bu kadar ustalık ve derin bilgi ibraz etmemişti. Aynı ağzı bulmak, aynı kanıtları tanımak için Aziz Augustinus'un zuhurunu beklemek gerekir.

Çoğu eleştirici, onun eserleri'nin ilk bakışta şaşırtıcı ama her hal ü kârda güç izah edilebilen bağıntısızlığından, tezatlarından söz ediyor. Ama biz, bütün bu görünürde ya da gerçek tezatlara rağmen bir "önceden tasarlanmış niyet'in varlığını ve ekonomik ve sosyal düşüncelerini savunmak için bütün yazdıklarının bilgince tespit ve eni konu düşünülmüş bir planın gerçekleştirilmesinden başka bir şey olmadığını göreceğiz. İskenderiye'li Klemens, zenginlik ve özel mülkiyet sorununa başlıca üç eserde yaklaşıyor: *Paidagogos* (Eğitici-Pedagog), *Tis o sodsomenos plousios* (Hangi zengin kurtulacak) ve *Stromateis* (Irmak Yatağı). Şimdilik ilk ikisi üzerinde duracağız.

İlk ikisi beraberce gözden geçirildiğinde insan şaşıyor, ibraz edilen mizac farklılıklarına: şiş de yanmayacak, kebap da...

Paidagogos'tan anlaşıldığı kadarıyla İskenderiye'linin sosyal doktrini, bundan önce irdelediğimiz Hıristiyan yazarlarınınki kadar özel mülkiyete ve mâliklere düşmandır.

"Tanrı insanı" diyor, "hemcinsleriyle bir kardeşlik cemaati içinde yaşamak için yarattı: kendisi dahi kelâmını bir müşterek mal olarak tüm insanlığa gönderdi ve bütün halkettiği, herkes içindi, zenginlerin, onlar gibi başkalarına da ait olanı sadece kendilerine hasretmelerinden korkmuştu. *Bana gerektiğinden fazlasına mâlikim, neden bu fazlasını keyfime göre harcamayayım?* sözleri insana yaraşmaz ve her toplumu tahrip eder. Şu sözler ise müşfik bir sevecenlikle doludur: *Bu mallara sahibim, neden başkalarına pay çıkarmayacağım?* Böyle konuşup hareket eden kişi mükemmeldir".

Dünyevî varlıkları aşağılamak mesleğini gütmek gerekir.

Okuyucusuna, fakirliğin müşahhas kişisi olarak telâkki ettiği peygamber Elişa'yı, her tür özel mülkiyet fikrinin canlı inkârı olarak sunuyor *(Paid. 3.4)*. Tanrısal rahmete lâyik olmak için, günlük davranışlarda onu örnek almak gerekir.

"Yolculukta ne para kesesi, ne heybe ve ayakkabı alınız. Yani bir kere saklanan zenginliklere hiç sahip olmayın. Anbarlarınızı has buğdayla doldurmayınız, ama onu fakirlere dağıtınız diyor bize İsâ".

İşi orada bitirmiyor. Bütün insanların eşit olduklarını düşünmekle kalmıyor *(ibd.)*, toplumun aşağı sınıfları için tercihini açıkça ifade ediyor.

"Kadınların süslerini kaldırınız, efendilerin hizmetçilerini alınız, göreceksiniz ki efendilerin parayla satınaldıkları, kölelerden hiç bir farkı yoktur. Gidişleri, görünümleri, dilleri aynıdır; veya aralarında herhangi bir fark varsa da bu, gerçek ve kadınsı bir eğitimle zayıflatılıp sinirlendirilmemiş kölelerin lehine olmaktadır" *(ibd.)*.

Zenginliği kınamak üzere Klemens daha az sert olmayan bir ağız kullanıyor: "Zenginlik yılan gibi kalleş ve tehlikelidir. Birisi önlemsiz ve dikkatsiz şekilde bir yılanı tutarsa, elinin çevresine bir daire halinde yuvarlanacak ve onu ısıracaktır; aynı şekilde zenginliklerine hâkim olmazsa, kullanımlarını tanzim etmezse, onlar ona bağlanacak ve onu yiyip yutacaklardır" *(Paid. 3,5.)*.

Onda Aziz Luka'nın "köktencilik"inin yadsınamaz izleri görülür: "Kral Midas'tan daha zengin ve güçlü olmayasınız; eğer, lâl kumaş ve ketenle giyinmiş olup Eyûb'un çıplaklık ve sefaletini küçümseyen zengin gibi adaletsiz ve küstah iseniz, bu dünyada bedbaht ve sıkıntılısınız ve ötekinde hiç yaşamayacaksınız" *(ibd.)*.

İşte en azından zenginlik ve mâlikler sınıfına zıt ifadeler oluyor, bunlar. O halde nasıl oluyor da bunların sahibi bu denli şiddetle çatma havasında bulunduğu ortamda "zenginlerin tesellisi" gibi pohpohlayıcı bir isim almış, zamanının minnettar burjuvazisinden?

Bunun çözümü *Hangi zengin kurtulacak?* eserinin tetkikinden mümkün oluyor. Aslında eserin adının kendisi hayli anlamlıdır. İncil'ler, zenginlik ve zenginlerin açık seçik ve kesin olarak mahkûm edildiği sayısız metin içeriyor ki bunlar, Hıristiyan ahlâkının kurucularının mâliklere karşı açıkça düşman tavrını ortaya koyuyor. Her zengin cehennemliktir, afaroza gidecektir, ruhu yanacak olup sosyal sınıfına intisabı sürdükçe, necati bahis konusu bile olamaz.

Klemens ise, kitabına bu adı vermekle, bunlardan bazılarının kurtulabileceğini ima ediyor; iş kalıyor bunların hangilerinin bu mutluluğa talip olabileceğinin saptanmasına. Bununla yetinmeyip, zamanında kabil-i telif olarak görülmeyen bu iki şeyin, necat ile zenginliğin, hiç de öyle olmadığını ve son tahlilde, yine de zenginliğin necatı kolaylaştırdığını ve zenginin, fakire göre daha kolayca Hıristiyan mükemmeliyetine erişebileceğini ispat ediyor, parlak ve ustalıklı bir diyalektik hazinesiyle...[1]

---

[1] *ibd.*, s. 174-181.

Olayı şöyle özetleyebiliriz:

II. yy'ın sonlarına doğru gittikçe ağırlaşan pahalılık ve vergiler Mısır'da sadece yoksulları değil, görece varlıklı sayılabilecek orta sınıfı da ağır yük altına sokmuştu. Anlaşıldığı kadarıyla *Paidagogos*'un seslendiği kitle, çoğunlukla İskenderiye'nin orta ve üst sınıflarıydı. Necata ulaşmak isteyen bir genç adama İsâ'nın "malını mülkünü sat, eline geçen parayı yoksullara dağıt" buyruğunu harfiyyen yorumlayan Hıristiyanlar arasında zenginliğe karşı bir tepki gelişmişti. Burjuvazi bundan büyük rahatsızlık duymuş olmalıydı. "Avukat", *Tis o sodsomenos plousios*'ta servetini tek başına olumlu ya da olumsuz bir değer taşımadığını savundu: mülk, iyilik için de, kötülük için de kullanılabilirdi. *Eclogae Propheticae*'de de şöyle diyor, "teselli verici": "İsâ'nın sözleri, bize mal varlığına yüz çevirmeyi değil, ona aşırı düşkünlük göstermemeyi buyuruyor"...[1].

Klemens'lere, Augustinus'lara, Calvin'lerin, Luther'lerin akrl hocaları demek yanlış mı olur?...

*

* *

Kitabımızın ana teması çerçevesinde mütalâa edilecek bir kişi olmamakla birlikte, ileri sürmüş olduğu "heretik" prensiplerin, bizi ilgilendirecek Türk-İslâm tarikatlarında da görülmesi nedeniyle, Klemens'i kateşizm okulu hocalığında istihlâf eden Origenes üzerinde de biraz duracağız. Bu önemli ilâhiyatçı ve Kitab-ı Mukaddes bilgini, Yeni-Platoncu (Nev Eflâtuniyye) Feylosof Porphyrios'a göre pagan bir ailenin, daha güvenilir bir kaynak olarak (Suriye) Caesarae'li Esebius'a göre ise Hıristiyan bir ailenin oğlu olarak yakl. 185'de İskenderiye'de, yukarda anlattığımız sıkıntılı ekonomik kriz geçiren kentte doğmuştu. Sonradan İbranîce de öğrenen Origenes, Ahd-Atik'in altı değişik metnini bütünleştiren ve büyük eseri olan *Heksopla*'yı yazdı.

Klemens, ileri gitmiş bir dünyadan el etek çekmenin karşısındaydı ve bunun için Pavlus'u zikrediyordu: "Çünkü Allah'ın melekûtu yiyecek ve içecek değil, fakat salâh ve selâmet ve Ruhü'l Kuds'la sevinçtir" (Romalılara XIV/17). İnsan aynı zamanda zengin ve fakir, sanki hiçbir şeyi yokmuş gibi mallara sahip olabilir, "ve dünyayı kullananlar ifratla kullanmıyor gibi olanlar..." (I. Korintoslulara VII/31). Origenes ise Matta'nın (XIX/12) "Çünkü anadan doğma hadım vardır, ve insanlar tarafından yapılmış hadım vardır, göklerin melekûtu uğrunda kendilerini hadım edenler de vardır. Bunu kabul edebilen kabul etsin" sözünü harfiyyen ele alarak, tâlibleri eğittiği mektepte etrafını alan kadınların "şer"inden korunmak üzere sonradan pişman olmuşsa

[1] EA, madde "Clemens (İskenderiyeli Aziz)".

da, kendini hadım etmişti. Bu dahi devlet ve dinin yasalarına mugayir bir hareketti ve "heretik" düşünce ve davranışları arasında kaydedilmiş ve sürekli başına kakılmıştı[1].

O da, Justinus ve Klemens gibi, Küçük Asya (Kayseri), Yunanistan ve Roma'ya seyahat etmişti. Etrafında her tür, bu arada "heretik"ler ve paganlardan da insanlar vardı. Bilgisini ilerletmek üzere felsefeyi, bu işe tek elyak bir pagan Hoca'dan talim etti. Origenes ile birlikte zamanının en evrensel beyni olmuş olan pagan Plotinus'un biografı, Origenes için hayranlıkla birlikte üzüntüyle karışık hislerini saklamıyor. Onu, Tanrı ve dünya sorunu üzerinde Helenik fikirlere sahip olmakla birlikle "barbar" (yani Hıristiyan) doktrinini meslek edinmek ve Devlet'in yasalarına itaatsizlik ederek Hıristiyan gibi yaşamış olmakla suçluyor. Yazdığına göre Origenes, Eflâtun'un düşüncelerini İbranî-Hıristiyan İncil'inin ifadeleriyle özdeşleştirmişti[2]. Gerçekten o, Doğu felsefesi ve Yeni-Eflâtuncu fikirlerin karıştırılmasıyla Katolik imanını bozmuş olmakla itham ediliyordu[3]. Nasıl olmasın ki ne "mutlak kötülük"ü, ne cehennemlik olmayı, Tanrı'dan ebedî ayrılmayı kabul ediyordu[4]. Ona göre Hıristiyanlık, Tanrı'ya yükselmeyi sağlayan bir merdivendir. İlâhiyat anlayışının odak noktasını Tanrı'nın iyiliği ve *yaratılanların özgürlüğü* oluşturur. Tanrı'nın herşeye gücü yeter, ama bu hiçbir zaman ahlâkî nitelikten yoksun salt bir güç değildir; us dışı ya da olağandışı olanı usa uydurmak için bu güçe başvurulamaz. Taşkın sevgisiyle Tanrı, *Logos* (Söz) aracılığıyla us ve tin sahibi varlıkları yaratmıştır ve bu yaratma eylemi, Tanrı'nın bir ölçüde kendini sınırlamasını da içerir[5].

İskenderiye piskoposu Demetrius, 231'de aktedilen bir konsilde ona bu kentte ders vermeyi men ettirmiş, daha da ileri giderek bir başka konsil toplayıp bundan bir atılma ve aforoz kararı çıkarttırmıştı. Origenes de önce Filistin Caesarae'sine çekilmiş ve 235'de tekrarlanan Hıristiyan kıyımı üzerine Kappadokya'ya (Kayseri) sığınmıştı. Orada, ona çalışmalarını sürdürme olanağını sağlayan dindar ve zengin hanımın evinde iki yıl süreyle saklı kalmıştı[6].

Düşüncesine göre İncil metninde öyle bölümler vardır ki bunlar harfiyyen ele alındıklarında, manasız ve gayri ahlâkî olurlar. Bunlar, bizi yaralamakla bize sözcüklerin yüzeysel görünümünün arkasına saklanmış gerçek ve derin

---

[1] Receveur. — Origène, *in* Encyclopédie du dix-neuvième siècle ve H. von Campenhausen. — *op. cit.*, s. 59.

[2] H. von Campenhausen. — *op. cit.*, s. 61.

[3] R. — *op. cit.*, s. 28.

[4] H. von Campenhausen. — *op. cit.*, s. 65.

[5] AB.

[6] R. — *op. cit.*, s. 77.

manasını kavratacaktır. "Hangi akıllı adam" diye haykırıyor, "ilk üç günün, sabahların ve akşamların, güneşsiz, ay ve yıldızsız, hattâ birinci gün gökyüzüsüz var olabileceğine inanabilir". Veya "Juda'nın bir fahişenin evine vardığını ya da peygamberlerin birkaç kadınla aynı zamanda birlikte yaşadıklarını okuyanlardan kim zinanın hiç de önemli olmadığı düşüncesinden kendini men edebilir?!" İşte bu nedenle metinler ancak mecazla bir tefsire olanak sağlar. Aksi halde bir Hıristiyanın Ahd-ı Atik'teki Tanrı kanununa, "çok daha yüksek ve ussal görünen Grek ve Romalıların beşerî kanunları" yanında "kızarması" gerekir...[1]. Tanrı, yarattığı hiçbir varlığı gözden çıkarmayacağına göre Cehennem mutlak olamaz. Cennet'in mutlaklığı da zorunlu değildir; çünkü özgürlük/us sahibi varlıkların ayrılmaz bir özelliğidir. Necata (kurtuluşa) erişen ruhlar özgür kalacağına göre bütün serüven yeniden başlayabilir. Özgürlük, nihaî bir erekliliğin bulunmaması anlamına gelir.

Bu kutsal metin yorumları, V. yy'ın sonunu beklemeden Batı'ya yayılacaktı. Ancak orthodox cephe, Origenes'in ölümünden sonra da tepkilerini sürdürecekti. Ama ne var ki birçok büyük Kilise Babası, ezcümle Caesarae'li Eusebios, İskenderiye kateşizm okulunun önderi Kör Didymos (313-398) ve aynı kentin piskoposu Athanasios'la (293-373) Kappadokya'lı Büyük Basileos, Nazianzos'lu Gregorios ve Nyssa'lı Gregorios onu savunacaklardı. Biz aşağıda özellikle, bu sonuncular üzerinde uzunca duracağız.

Evet, bütün bu düşünce sistemlerini, Türk-İslâm "sapık" tarikat erlerinde yine göreceğiz.

*
* *

Şimdi Afrika'nın müreffeh metropolundan Antik Çağ'da Kappadokya adıyla bilinen ülkeyi teşkil eden Küçük Asya'nın Doğu'suna taşınalım. Daha erken zamanlardan itibaren Karadenizin çevresindeki münbit bölge, ülkenin geri kalanından ayrılmış ve içinde Grek denizcilerin birçok gelişkin koloni kurduğu bir müstakil devlet teşkil etmişti. Tiberius onu bir Roma ili haline getirmiş ve başkenti Mazaca, Kaisareia adını almıştı. Bu kent, IV. yy'da Konstantinopolis ve Antiokheia (Antakya) arasındaki askerî yol üzerinde bulunması itibariyle de önem kazanmıştı. Burada da halk, çıkarları taban tabana zıt iki toplumsal sınıfa bölünmüştü: zengin burjuvazi ile proletarya.

Bunlardan ilki başlıca yerli tacirler, ülkeye belli bir süre için yerleşen zengin yabancı alışverişçilerle görevleri itibariyle Kappadokya'ya gelmiş Romalı memurlardan oluşuyordu. Öbürü bütün silik çalışanları, özellikle huylarının kabalık ve vahşiliği tenkidedilen Kappadokya köylü kitlesini içeriyordu.

---

[1] H. von Campenhausen. — *op. ci.*, s. 70-1.

Origenes'in tilmizi Keramet Sahibi Gregorios burada Hıristiyanlığı yaymıştı, bu da herhalde hellenismin terakkiini teşvik etmişti. Vaktiyle Hitit, sonra Pers olmuş Kappadokya İli, Mommsen'in çok kez zikredilen bir deyimiyle, imparatorluk döneminin başında "Büyük Frederik zamanında Brandenburg ve Pomeranya'nın Fransız olduğundan" daha az Grekti. Hıristiyanlığın ortaya çıkmış olması, kentin örf ve âdetlerini fazlaca değiştirmemişti. Mensuplarının sayısı durmadan artıyordu ama yeni Hıristiyan kuşaklar çoğunlukla pagan atalarının hafif ve kaygısız yaşamını sürdürüyorlardı.

Ne pahasına olursa olsun Roma ve Kartaca'nın lüks ve ihtişamını taklidetmek ister gibi görünen bu kentte, IV. yy'ın ikinci yarısında, Kilise'nin en ünlü bilginlerinden biri, Aziz Büyük Basileios, servet ve özel mülkiyete karşı şiddetli bir taarruza girişecekti.

Bunun için de elinde çok sebep vardı.

İçinde büyüdüğü Kilise artık Devlet tarafından tanınıp kayrılıyor ve "dünya"nın çeşitli politik, sosyal ve ruhanî akımları buna girebiliyordu. O, kamu yaşamının en önemli âmillerinden biri olmuştu. Piskoposları, birçok yönden, parlak mevkileri ihraz ediyorlar, itibar ve servete ve en geniş hareket olanaklarına sahip oluyorlardı. Daha o zamandan kültürel gönül kaymasıyla Hıristiyan olunuyor, ama çoğu kez de buna elvirişlilik nedenleri sevk ediyordu.

Basileos'un ünlü ve çok varlıklı ailesinde Hellenistik kültür ve de Hıristiyanlık gelenekseldi. Ataları çoktan bu dini seçmişlerdi ve hattâ bazı kıyım hareketleri sırasında kaçmak zorunda kalmışlardı. Basileios'un amcalarından biri piskoposdu; sonraki yıllarda iki kardeşi de (Nyssa'lı Gregorios ve Sebasteia'lı - Sivas - Petros) piskopos oldular. Ama o, babası gibi avukatlık ve hatiplik yapmak üzere edebiyat eğitimi gördü. Kaisareia ve Konstantinopolis'ten sonra Atina'da (yakl. 351-356) okudu. Burada Nazianzos'lu Gregorios'la arkadaşlık kurdu. Dönüşünde din dışı bir mesleğe girdi. Sonradan rahibe ve manastır başrahibesi olan kızkardeşi dindar Macrina'nın etkisiyle öteden beri dinî çilecilliğe duyduğu eğilim su yüzüne çıktı. Bir arkadaş topluluğuyla Pontus'ta Annesi'de aile malikânesinde bir manastır kurdu.

Bütün bunların yanısıra o, Nikaia (İznik — Konsilde alınan kararlar) ruhuna uygun bir Hıristiyan eğitimi görmüş olmakla birlikte Grek düşüncesinin belirtici yüksek disiplinleri hususunda da öğrenim gördü. Babasının iradesine göre "tek gözlü" bir öğrenim görmemeli, buna karşılık klasik ve felsefî bütün bilimlerin topunu öğrenmeliydi. Üç ilde mülkleri olan satrap servetine sahip ailesi sayesinde böyle bir düşün gerçekleşmesine engel olacak hiçbir maddî zorluk bahis konusu olmamıştı. Ama o, sonunda, işbu dünyevî etütler ve aldığı alkışlardan korkacaktı. Bütün mallarını satıp karşılığını fakirlere dağıttıktan sonra 357'de Mısır, Filistin ve Suriye manastırlarını gezmek üzere uzun

bir yolculuğa çıkacaktı. Bu gezi sonunda, münzevîlik yerine, cemaatça yaşamayı, kardeşçe sevgiye dayalı bir manastır yaşamını yeğler hale gelmişti.

364'de papazlığa atanacak ve Kaisareia halkı arasında çok çabuk sevilen bir kişi haline gelecekti. Herhalde kendi olanaklarıyla bütün bir hayır müesseseleri külliyesi meydana getirdi. Kilise ve manastırın çevresinde sığınma evleri, hastahaneler, bulaşıcı hastalıklar için barakalar, Nazianzos'lu Gregorios'un deyimiyle bütün *"bir yeni kent"* yükseldi; hemcinsinin sevgisi ile dolu olarak sosyal yardım için örgütlenmiş külliyenin içinde piskoposun kendi konutu da bulunuyordu.

Basileios lâik cemaata sadece pasif bir Hıristiyanlıkla yetinme müsaadesini vermiyordu. Vaazları, bütün müminleri etkili bir iyilikseverlik ve erdeme teşvik etmek için nice çağrı ve pratik örnek içeriyordu. Özellikle 368'in büyük kıtlığında tefeci ve umursamaz zenginlere karşı duygulandırıcı vaazlar etmişti. Bizzat, oraya göçmüş yabancılar, putperestler ve kâfir Yahudi çocukları dahil herkese açık bir aşevi örgütlemişti.

370'de Basileios Kaisareia metropolitliğine yükseltilmişti[1].

Gelelim şimdi Küçük Asya'nın evlâdı "Büyük" Peder'in sosyal doktrinlerine. Bütün emvalinden feragat ettiğini, bunların satışından gelen parayı fakirlere dağıttığını, kendisinin de kefaf-ı nefs (ancak yaşayacak kadar rızık) ile yetindiğini ("bir lokma, bir hırka"...), yani salık verdiği herşeyi önce kendi yaşamına uyguladığını yukarda ifade etmiştik.

Daha çocukluğundan itibaren tanımayı öğrendiği Kappadokya halkının içinde yaşadığı sonsuz sefaletin doğruca tanığı ve Hıristiyan burjuvazinin aşırı sefahetine kızgın olarak vaazlarında zamanının varlıklı toplumunun yolsuzlukları ve buna imkân veren sosyal rejime karşı sert bir savaş açmıştı. Esas itibariyle özel mülkiyet prensipine dayalı olan cari ekonomik düzen, ona bir yeni mükemmel mutluluk çağının açılışına başlıca engel gibi geliyordu.

Malların müşterek kullanımı Aziz'imiz için Tanrı'nın evreni doldurduğu bütün yaratıkların içinde yaşamalarının gerektiği doğal haldir: "Aklı, herkese bölünmüş olarak aldık. Bundan yoksun olan hayvanlardan daha zalim olmayalım. Onlar, doğadan aldıkları toprak ürünlerinden müştereken faydalanıyorlar. Kuzu sürüleri aynı dağda otluyorlar; büyük at haraları aynı kırda besleniyorlar... İnsanlar, müşterek olanı temellük ediyorlar ve onu kendilerine saklıyorlar; çok kişiye ait olana tek başlarına sahip çıkma hakkını kendilerinde görüyorlar".

Hıristiyan piskopos, gerçek veya hayalî olarak, hiç aldırmadan, pagan âlemden dinleyicilerini utandıracak örnekler almaktan çekinmiyor: gentillerden

---

[1] AB ve Encyclopédie du dix-neuvième siècle ve H. von Campenhausen. — *op. cit.*, s. 115-125.

(kâfirlerden) anlatılan hümanisma örnekleri yüzlerimizi kızartsın. Bunların arasında tek bir sofraya, müşterek yiyeceğe sahip olmayı ve büyük bir kalabalıktan tek bir aile yapmayı yasa haline getirmiş uluslar var.

Ama asıl örneği ilk Hıristiyan örgütlenmesinden alıyor: "Bırakalım putperestlerin örneklerini ve ilk olarak İsâ'ya gelmiş şu üç bin kişiden söz edelim. Bu ilk Hıristiyanların hayran olunacak birliğini taklidedelim; bunlarda herşey müşterekti, tek bir hayat, tek bir ruh, müşterek sofra vardı ve bölünmez bir kardeşlik, bir gerçek hayırhahlık bağlarıyla birbirlerine bağlıydılar...".

Basileios bu görevin başlıca âmillerinin mülk sahiplerinin olması gerektiğine inanıyordu. Ama istenilen sonuçlara varmak için önlerine sürdüğü gerçekleştirme yöntemleri adamları herhalde şaşkına çevirmekten geri kalamazdı. Şöyle diyordu Kaisareia piskoposu: "Günah mağazaları ancak yıkılmaya müstahaktırlar". Zenginlere "caniyane şekilde yükselttiklerini kendi elleriyle devirme" salıkı verilir. "Kimsenin ferahlamış olarak çıkmadığı" şaraphaneler yıkılacaklardır...

Ve daha nice yaşam koşulları ve servetlerin genel ve mutlak eşitleştirme öğütleri. Zengin adamın *"bana ait olanı* saklamanın ne günahı var?" diye soracağını tahayyül ederek üstüne atlıyor: "Nasıl sana ait? Nereden aldın onu? Bu dünyaya onu nereden getirdin? Bu tıpkı bir genel gösteride bir yer aldıktan sonra işin keyfini tek başına sürmek için başkalarının görmesini önmeleyi istemeye benzer. İşte zenginler böyledir...". Her insan, sosyal mevkii ne olursa olsun, ister zengin, ister fakir, ister soylu ister köylü olsun, "anasının karnından çıplak çıkmıştır ve toprağın sinesine çıplak girecektir". Fakirlerle mallarını paylaşmayan doğruca bir eşkiyadır. "Kapattığınız ekmek, aç olanındır: sandıklarınızda sakladığınız giysi, çıplak olanındır; ...".

Bütün bunları söylerken Basileios'un sadece gereğinden çoğunu, zenginliklerin fazlasını düşündüğü sanılmasın. Tam aksine, malları ne denli az olursa olsun, bütün mâliklerin müşterek kaderi paylaşmalarının gerektiği inancındadır...

Ancak Aziz, zenginler hakkında fazla hayalperest de değildir. Bir gerçek "para duvarına" çarpacağını ve bu korkunç güce karşı mücadelenin neredeyse ümitsiz olduğunu müdriktir. Ama buna rağmen o, kavgasını sürdürecektir. Zenginleri, Tanrı katına girememe tehditi ile yola getirmeyi deniyor: "Ebedî hayata götüren yol fevkalâde dardır; zenginliklerinizin yükünü indirmeden geçemezsiniz". Hiç bir uzlaşmaya yer yoktur. Birkaç sadakayla yukarının affına mazhar olunacağı sanılmasın...

Ama bütün bunlara rağmen bir gerçek de göz ardı edilmeyecektir. Az çok bütün Kilise Pederleri gibi Aziz Basileios da, birkaç kuşaktan beri geniş bir yaşama alışık, hiç mahrumiyet çekmemiş bir zengin burjuvazi ortamından çıkmıştır. Roma tarihinin en muhataralı dönemlerinde bile taşra burjuvasının,

Kartaca, İskenderiye'ninki kadar Kaisareia'nınkinin büyük işler yapmaya devam edip her an artan şekilde zenginleşmeyi sürdürdüğü biliniyor. Hıristiyanlık, çok nadir istisnalar dışında, sarfetme ve lüks zevklerinde hiçbir değişme getirmemişti. Kappadokya'nın en zengin ailelerinden birine mensup Aziz'imiz gibi kişiler, çevrelerinden çıkma, yaşamlarını kökünden değiştirme, eski yaşam tarzlarını yeni ahlâkî telâkkiler yörüngesine oturtma idealiyle yanıp tutuşuyorlardı. Bununla birlikte geçmişin, alınan eğitimin, kuşaklar boyu işlemiş huyların etkisinden tamamen kopmaları mümkün değildi. Basileios'un bile burada ayrıntılarına girmeyeceğimiz bazı davranışları bunu kanıtlıyor[1].

*

* *

"Diocaesareia, Roma İmparatorluğu devrinde, aziz Gregory Theologos Nazianzenos'un doğduğu yer alan Nazianzos kasabasına verilen isimdi. Birçok fıkralar bunu ispat etmektedir: «Gregorios'u, bu küçük Diocaesareia şehri hatırlasın; onu Cappadocia'lılara bu şehir yetiştirdi»...".

"Nazianzos, imparator Romanus Diogenes (1067-71) tarafından «Metropolis» derecesine yükseltilmişti...".

"Nazianzos, Tyana yolunda, Archelais'den 24 mil mesafede idi. Bugün Aksaray'ın altı saat doğusunda olup Nenizi adını taşımaktadır...".

"Karbala, Nazianzos arazisi dahilinde küçük bir köyün adı idi. Köyün yanında, Gregory Nazianzen'in tevarüs ettiği Arianzos isminde bir arazi vardı. Köyün bugün Rumca adı *Καλβαρή*, Türkçe adı Gelvere'dir".

"Nenizi'nin iki buçuk saat güneyinde olan bu Hıristiyan köyünde, kayadan oyulmuş birçok heykeller (kiliseler, evler v.s.) ile Aziz Gregory Nazianzen'e ait birçok mukaddes emanetler bulunan bir de kilise vardır. Köyün ahalisi Azizlerinin asıl köyü olan Nazianzos'un, şimdi bir Türk köyü olan Nenizi olduğunu bilirler". Bunları, çıkan yüzyılın sonlarına doğru arkeolog Sir William Ramsey kaleme almış[2].

Devam edelim Ramsey'i dinlemeye.

"Glyçerius isminde biri, Basil[3] tarafından Venasa Kilisesi'nin diyakonluğuna tayin edilmişti. Fakal Glycerius, mesleğine yakışmayacak bir takım hareketlerde bulunduktan maada, presbiyter'inin, piskopos muavininin, hattâ bizzat Basil'in hâkimiyetlerini istihfaf etmeye başladı. Nihayet birgün, Venasa'daki büyük bir topluluğu (hiç şüphesiz *τοῦδιὸς τοῦἐγ Οὐηνάσοις* şerefine yapılan eski putperest âyininin yerini alan bir Hıristiyan yortusunu) fırsat bilerek,

[1] Gérard Walter. — *op. cit.*, s. 124-133.

[2] W. M. Ramsay. — Anadolu'nun tarihî coğrafyası, çev. Mihri Pektaş. İst. 1961. s. 315.

[3] Yukardaki Basileios.

her taraftan toplanmış büyük bir kalabalığın önünde, kendi kilisesine mensup bir sürü kızın önüne düşmüş, hep birden raksetmişlerdi. Nihayet, müridleriyle beraber Venasa'dan kaçıp Gregory'ye iltica etti. Glycerius'un kendi nüfuz dairesinden kaçtığını gören Basil, Gregory'ye yazarak hiç olmazsa kadınların ailelerine iadesini, ve mümkünse Glyserius'un da avdete mecbur edilmesini rica etti. Lâkin Gregory, daha ziyade Glycerius'un tarafını iltizam etti; anlaşılan, mülteciyi hakikaten dindar addediyordu. Nihayet Basil, hepsi avdet ettiği takdirde geçmişi tamamıyle unutacağına söz vermeye mecbur oldu".

"Vak'a cidden garip ve şayanı dikkattir. Glycerius'un — Phrygia'daki Montanism gibi — Hıristiyanlığa eski Cappadocia dininin vahşî heyecanından birşey sokmaya teşebbüs ettiği aşikârdır. Eğer Gregory'nin müsamahası, Basil'in taassup ve şiddetine galebe çalmasaydı, yeni hareketin daha kuvvetlenmesi mümkündü...".

"Venasa'nın topoğrafyasını tam anlayabilmek için Glycerius'un iltica ettiği Gregory'nin kim olduğunu bulmak lâzımdır. Tillemont'a göre bu ya Nyssa'lı Gregory, yahut Nazianzos'lu Gregory'dir... mektubun ancak Nazianzos Piskoposu ihtiyar ve muhterem Gregory'ye yazılmış olduğuna hükmedebiliriz... Venasa, Malakopaia yahut Suvermez havalisinde, Caesareia piskoposluğunun hududuna yakın bir noktada, Nazianzos piskoposluğunun da tam yanında idi..."[1]

"Venasa, Strabo'nun rivayetine göre, Marimene'de bir bölge idi. Burada tanrı Zeus (Jüpiter)'e yapılmış bir mâbed vardı..."[2].

Nazianzos'un Montanist hareketle bu denli iç içe olmuş ve bu bölgelerde, Venasa'da bir eski pagan mâbedinin bulunmuş olmasının, işlediğimiz genel konu açısından önemi aşikâr olmaktadır.

*

* *

Hıristiyan geleneğinde Basileios, kendisinden birkaç yaş büyük dostu Nazianzos'lu Gregorious ile küçük kardeşi Nyssa'lı Gregorios'tan ayrılamaz; ama "Kappadokyalı büyük üçlü" içinde hâkim kişi olmuştu. Dost ve çalışma arkadaşlarını etkilemiş ve yaşamlarında kesin rol oynamıştı.

Nazianzoslu da, Basileios ve dostlarıyla aynı aydın ve sosyal ortamın adamıydı. Onlar gibi, ülkeye piskoposlarını ve Hıristiyan imanı ile Grek kültürünün temasıyla bu eski ülkenin anî ve hayret verici kalkınmasının temelinde yatan Kappadokya'nın zengin aristokrasisine mensuptu. Doğuştan o da, Hıristiyan gelenekli bir aileye aitti. Babası Gregorios önce, hiçbir suretini temsil

---

[1] W. M. Ramsay. — *op. cit.*, s. 323-4.

[2] *ibd.*, s. 322.

edemeyeceği bir müteal Tanrı'nın tapınmasına kendini vakfetmiş İbranî-pagan tarikatı olan Hypsistorcu olmuş, ama, ateşli bir Hıristiyan olan anası, daha sonra bir taşra kenti Nazianzos'un piskoposu seçilecek olan kocasının tenassurunu sağlamış. Küçük Gregorios, ailesinin Nazianzos'un uzağında olmayan köydeki mülkü Arizianzos'ta, 330'a doğru dünyaya gelmişti, geç olmuş bir çocuk olarak. Uzun yıllar kısır kalmış bir evliliğin bu ürünü, anası tarafından "Tanrı'ya takdim ve adanmış". Yoğun bir dinî eğitim zengin bir tabiatta ürünlerini verecekti. "Dünya" ideali hiçbir zaman Gregorios'u çekmeyecekti. O, tamamen "kurtarıcı" İsâ için yaşamak isteyecekti[1].

Anası azize Nonnos'un babası Philtatios ile annesi Gorgonia, ateşli ve dindar Hıristiyanlardı. Hayır işlerine yabancı hiçbir kadın, zekâ ve kabiliyetiyle, toprak işlerinde ve evinin gelirini artırmada onun kadar faal olmamıştı. Dünyadan çekilmiş ve kaygıdan uzak hiçbir kadın onun kadar hayır işi yapmış, Hıristiyan dindarlığının telkin ettiği kutsal girişimlere daha çok ateşle kendini vermiş değildi. Hiçbir mutsuzluk, onda teselli bulmadan, geri dönmemişti. O gerçekten fakirlerin anası olmuştu. Dullar, yetimler, bütün acı içinde olanlar onda bir teselli ve destek bulacaklarından emindiler.

Babaannesinin bu hasletlerine karşılık Gregorios'un annesi, anlaşıldığı kadarıyla, pagan kalmış ve oğlunun tenassurunu önlemeye çalışmıştı. Bunda başarılı olamayınca onu terketmiş ve aynı zamanda da ona ait malların idaresini elinden almıştı. Gregorios, uhrevî Baba ve onun değişmez mirasını, anası ile onun elinden aldığı dünyevî faydalara tercih edecekti.

Sonunda Nazianzos Kilisesi'nin başında bulacaktı kendini. Sözü, sohbeti tatlı ve inandırıcıydı. Bu yeni rütbesi, ona âdetlerinin basitliğini kaybettirmemişti. Fakirler onun için, İncil'in ruhuna uygun olarak en sevecen itinanın konusu idiler. Bu hususta, uzun zamandan beri iyilikseverlik ve bağış için her türlü serbestii verdiği eşi onun en yakın yardımcısı oluyordu.

Anası, yukarda söylediğimiz gibi, onu Tanrı'ya vakfetmişti. Ama bunda, daha fazla bir şey olmalıydı. Fazla tereddüt göstermeden bekâret-mücerretlik'in, gönüllü fakirliğin, tek kelimeyle manastır hayatının buna dahil olduğu tahmin edilebilir[2]. Gerçekten o, seçimini geridönüşsüz şekilde yapacaktı: bir melek gibi, ömrü boyunca bakir ve saf kalacaktı.

Doğuşu ve kabiliyeti ona bahşettiği servet ve şerefe gelince, bir kesin andla bunlardan, gönül rızasıyla feragat edip daha sonra "İncil'in önerisi için ... herşeyi terkettim..." diyebilecekti[3].

---

[1] H. von Campenhausen. — *op. cit.*, s. 137-9.

[2] Alphonse Benoit. — Saint Grégoire de Nazianze. Paris 1876 yayınının tıpkıbasımı. Darmstadt (t.y.), s. 9-18.

[3] *ibd.*, s. 70.

Hagiographyler bize Gregorios'u parlak bir zihin, bilgili, sevecen ama pratik yaşamda fazla becerikli olmayan bir mizac, eylem için yaratılmamış bir kişiliğe sahip olarak tanıtıyorlar. Kısaca o bir gönül adamı oluyor.

Eserinin içinde yer aldığı felsefî gelenek, Eflâtunî kuramların önemli yer tuttukları klasik kaynaklara çıkıyor. Bütün bu gelenekte maddî malların değeri ve bunlara karşı alınacak tavır, iştigal konusu teşkil etmişlerdir. Çeşitli düşüncelerin arasında bu gelenek, malların iyi ya da kötü kullanımı, zenginliklere iyi ya da kötü tesahüp, bunları iktisabetme yollarının ahlâkî meşruiyetinin varlığı ya da yokluğu arasındaki tefriki telkin ediyor. Eflâtun'un *Euthydema*'sı sahip olma ile iyi ya da kötü olabilen kullanımı karşı karşıya getiriyor. Benzer telâkkileri yayan *Περὶ Πλούτου* kitabı Aristo'ya izafe ediliyor; bunun birinci kısmı, zenginliklerin iktisabı, öbürü de kullanımına hasredilmiş olup her ikisinde de, ekonomik tahlilden çok ahlâkî değerlendirme vurgulanıyor. Bu kitap Plutarkos, Çiçero ve sairleri gibi yazarlar tarafından kullanılıp zikredilmiş. Bu modeller klasik Antik Çağ'ın yazarlarından başka geç Antik Çağ ve Ortaçağ'inkilerini de ve bunların arasından bütün Batı düşüncesini etkilemişlerdir. IV. yy'ın Peder'leri bu öyküde yerlerini almışlar ve burada rollerini oynamışlar. Nazianzos'lu Gregorios da, maddî varlıkların bizatihi iyi ya da kötü olmadıklarını, kullanılışlarına göre bunlardan biri olabileceklerini yazıyor[1].

Önemli bir servet sahibi olarak karşımıza çıkan Aziz'imizin bu varlığı *οὐσία* terimiyle ifade edilip kölelerden, taşınmaz mülklerden, sürülerden, elbise ve haylıca çok paradan oluşuyor.

Varlıkların birinci kategorisini oluşturan köleler, Aziz'in *Vasiyetname*'sinde atıfların yapıldığı kişilerden oluşuyor: Diyakos (papaz cömezi) Gregorios ve keşiş Eustathios, Theophilos, Eupraxios, noter Theodosiòs ve zikredilmemiş sairleri Nazianzos'lu Gregorios'un vârisi Gregorios ile Eustathios, Marcellos'la birlikte Nazianzos kilisesi fakirlerinin idare âmire oluyorlar. Bunlar vasiyyet sahibinin ailesi içinde (*οἰκίας*) doğmuş olup *οἰκογενεῖς* olarak, satın alınmış kölelerden (*ὠνητοί*) tefrik ediliyorlar. Theophilos ile Eupraxios iki erkek kardeş olup *παῖς* (oğlan) adlı biri, daha önce azad edilmişti, öbürü ise vasiyyet sahibinin iradesiyle azad ediliyor. Gregorios yine *νοτάριος*'u Theodosios'un da azad edilmesini arzu ediyor... "Gerek kendi kararımla, gerekse ermiş ebeveynimin talimatı üzere azad ettiğim evimin insanlarının hür olarak kalmalarını ve biriktirmiş oldukları akçelerin ellerinde emniyette kalmasını istiyorum" diyor, *Vasiyetname*'sinde.

---

[1] Bernard Coulie. — Les richesses dans l'œuvre de Saint Grégoire de Nazianze. Louvain — La — Neuve. 1985. s. 6.

Yine bunda "evimden olmuş olan vârisim diyakos Gregorios ve onunla birlikte keşiş Eustathios'un Arianzos'ta, bana Rheginos'un mallarından gelmiş olan bir mülkü (κτῆμα) muhafaza etmelerini istiyorum "arzusu da okunuyor ki böylece özel mülklerin bir ikinci kategorisini saymış oluyor. Bu arada bir üçüncü mal kategorisi, hayvan sürüleri de bahis konusu oluyor. Yukardaki kişilere, Arianzos'taki arazi ile birlikte kısrak ve koyun sürülerini de bırakıyor.

"İpek, keten, yün veya aba" giysilerle nakit paraların taksimi hususundaki isteklerinin ayrıntılarına girmiyoruz, esas konumuzdan uzaklaşmamak için[1].

Nazianzos'lunun eseri, onun gerek âhar, gerekse kendi hesabına malî, vergi ile ilgili veya hukukî işlere daldığını gösteren metinler içeriyor. Bunlarda onun maddî varlıklar hususundaki düşünceleri okunuyor. Yazar, bir davayı çözümlemek için kime nasıl hitabedileceğini biliyor ve gereğinde de doğaüstü gerçeklerden söz etmekten kaçınmıyor: yeryüzü malları, öbür tarafın gerçeğine göre çok az şey sayılır. Ama bu hiçbir surette onun maddî zenginlik sahipliğini kesin ve mutlak şekilde mahkûm ettiği anlamına gelmez. Özellikle servetini bir ihtirasın tatmini için araç olduğunda ya da kişisel amaçlara hizmet ettiğinde Gregorios zehir gibi oluyor. Gerçi metinler dünya nimetlerinden kopma öğütlerine, müstakbel yaşam ve uhrevî servetlerin anımsatılmasına dayanarak, geniş yer veriyorlar. Ancak Gregorios'un bu öğütleri uyguladığını gösteren metin, içinde emvalini fakirlerin hizmetine tahsis ettiği *Vasiyetname*, hayatının sonuna aittir. Zenginlikler sorunu çapraşık oluyor: yazarın tavrı, hem Hıristiyan idealini, hem de yaşamın gerçeklerini hesaba katıyor[2].

Atina'da, şehzade iken arkadaş olduğu fakat imparator olunca dinden döndüğü için düşman kesildiği Julian'a karşı yazdıklarında Nazianzos'lu, kazanç peşinde koşmanın Helen ahlâkının başlıca niteliği olduğunu belirtiyor ve en etkili örneklerini Greko-Romen mitolojisinden çıkartıyor. Buna Hıristiyanların zihniyetini karşı koyuyor: bunlar "zenginliklerin horgörüşünü ve herhangi bir kaynaktan para çıkartılıp felâketten pey almayı yasaklayana öğütü" yüceltiyorlar. Yazar, tartışmayı, zenginliklerin kökeni alanına kaydırıyor: bunların iktisabı Hıristiyanlar için ayrımsız değildir.

Gregorios birçok kez, zenginleşme yolları olarak murabaha, borçlandırma, vurgunculuk ve toprakların üstüne oturmadan ve karşılığında bunların kurbanı olanları fakirleştirmekten söz ediyor.

Murabaha-tefecilik ve vurgunculuk konularına hasredilmiş yayına IV. yy-'da bolca rastlanıyor: bu yayın başlıca Kaisareia'lı Basileios'un, Nyssa'lı Gregorios veya Milano'lu Ambrosius'un yazıları ve zaman zaman da Jan

---

[1] *ibid.*, s. 10-20.
[2] *ibd.*, s. 90-1.

Chrysostomos, Augustinus gibi yazarlarda rastlanan değinmelere dayanmaktadır. Nazianzos'lu Gregorios'un eseri bu yönde kullanılmamış gibidir. Bununla birlikte o, murabaha ve vurgunculuktan söz etmekte olup yazıları IV. yy'da bu gibi uygulamaların tarihi için bir müspet kaynak teşkil etmiştir. Bunlarda zenginler, kendilerini tanımayan hastalarla kıyaslanıyor ve zenginleşmek için başvurdukları yöntemler sergileniyor.

Söylev 16'nın 18. paragrafında Gregorios, şiddetli bir dolu yüzünden çok kötü bir hasat, bu doğal âfet fırsatıyla Nazianzos'un güçlülerince sömürülen küçük köylülerin başına gelenleri anlatıyor. Burada toprağın üstüne nasıl ahlâksızca oturulduğunu, hırsızlık ve güç kullanılmış olmasını zikrediyor. Bu konular daha başka yazılarında da irdeleniyor[1].

Bir Hıristiyan için yeryüzü yurdunun bir sürekli şöhret unvanı teşkil etmediği gibi ailevî köken de gerçek varlıklar arasında sayılmayacaktır. Asalet, tevarüs ettiği unvandan çok kişinin faziletleri ve faaliyetlerinde yatar[2], "Asil misin, şecereni kâğıt üstünde değil, hayatında göster" dediği gibi Fikret'in...

Bittabi zenginlerle fakirler arasındaki çarpıcı eşitsizlik manzarası, küçük Nazianzos'tan çok onu, piskoposluk işleri gereğince gittiği Kaisareia ve Konstantinopolis'te etkilemiş, oralardan hiç de iç açıcı olmayan hislerle dönmüştü. Keza zenginlik ve buna sahip olanların aşırılıklarına karşı dostu Aziz Basileios'un ne denli parıltıyla yürüttüğü mücadele de onun üzerinde büyük etki yapmış olmalıydı. O, sözlerle yetinmeyip işin dibini görmek, bu zararlı eşitsizliğin kökenini öğrenmek istiyordu. En eski çağlara kadar geri gitmekte tereddüt etmedi ve sorunun çözümünü *Tekvin*'in ilk bahislerinde aradı. Ona takaddüm eden Kilise Babaları'nın aksine, komünist ve eşitçi prensipleri bütünüyle uygulayan ideal toplumun manzarasını Ahd-i Atik'ten istiare etti. Bu Cennet'te yaşam bir ebedî mutluluktu. Tanrı insanı "hür ve iradelerinin hâkimi" yaptı ve ona bütün geçim olanaklarını bol bol verdi. Dolayısıyla Aziz-'imiz için beşerin ilk zamanlarında ne zenginler ne fakirler, ne hür insanlar ne köleler olabilirdi ve herkes birbirinin eşitiydi. Ona göre insanlık tarihinde iki dönem tefrik edilecektir: mutlak eşitliğin bulunduğu ve sosyal bölünmelerin geliştikleri dönemler. Tanrı'nın kendisi bile tamamen eşitçi bir ruhla hareket etmekten geri kalmıyor: "yağmuru doğrular ve günahkârları üzerine yağdırıyor, güneş bunlar için eşit ölçüde parlıyor...".

Bu koşullar altında küçük bir azınlığın bütün zenginlikleri kapması ve sınırsız fakirler kalabalığını açlık ve sefalet çekmeye terketmesi nasıl kabul edilebilir?" Bu ne körlük, düşüncesizlik! ne delilik!" diye haykırıyor Aziz Grego-

---

[1] bkz. *ibd.*, s. 95-118.

[2] *ibd.*, s. 199.

rios, ifadelerinde genelde o sakin, o ölçülü adam. Ama o, düşüncelerini ve kendi öz kişiliğini, onu çevreleyen toplumun zevklerine uyduramamış, ya da bunu istememişti[1].

*

* *

Kappadokya bölgesinde, Tatta (Tuz Gölü)'nün Kuzey-Doğu'sunda, Mokissos (Kırşehir)'in Güney-Batı'sında bulunan "Nyssa'nın mevkii, Nyssa piskoposu Gregory' nin tarifine göre Halys (Kızılırmak) üstünde olarak tespit edilmiştir. VI. mektubunda, 378 tarihinde Nyssa'ya avdetini tarif eder: Earsos'la Vestene'den, ve nehrin boyunca (bu nehrin Halys'ten başka olmasına imkân yoktur) birbirine yakın bir takım köylerden geçtikten sonra Nyssa'ya gelmiştir. Nyssa, Caesareia'dan Parnassos'a giden yolun üzerinde idi. Eğer Gregory zannedildiği gibi Caesareia'dan geliyor idiyse, yolu Soanda (Nevşehir)'den, ve oradan da Earsos'la Vestene'den geçiyordu: bu noktadan itibaren yolunun nehri takip ettiğini söyler. Şu halde Vestene'nin Tuz Gölü yanında olması lâzım geliyor. Nyssa'yı da, Parnassos'tan 24 mil mesafede, Halys'in Güney kıyısında, Kesik Köprü'nün 30 mil yukarısında aramak lâzım gelir. Bu civarda nehrin kenarındaki kayalara oyulmuş bir takım garip şekiller görmüştüm."

"Nyssa, Galatia hududundan uzak değildi: bunun için Gregory, kilisesine iltica eden Galatialalılardan bahsetmiştir (Mektuplar, s. 1075, Migne tabı)".

"Gregory'nin yirminci mektubunu yazdığı Halys üzerindeki bahçe hiç şüphesiz Nyssa'nın yanında idi: «Vanota» adının Galatia lisanından bir kelime olduğunu, fakat mevkiin letâfetinin bundan daha iyi bir isme lâyık olduğunu söyler (Cappadocia'lılar Galatia'lılara nazar-ı hakaretle bakarlardı. «Heretik» Eunomius, Cappadocia'lı olduğu halde Basil'in kendisine Galatia'lı demesinden şikâyet etmiştir...)".

"Nyssa, Caesareia'ya ait araziden uzak, ikinci Cappadocia dahilinde olduğu halde, Gregory, kardeşi Caesareia piskoposu Basil'in Anthemius'la kavgası zamanında, bunu kardeşinin idaresi dahilinde alakoymaya muvaffak olmuştu. Halys'in Güney kıyılarını muhafaza için, Caesareia ile beraber bir Thema'ya dahil edilmişti..."[2].

Evet, burada, Büyük Basileios'un kardeşi Nyssa'lı Gregorios bahis konusu edilmiştir. Bu Kilise Pederi'nin, konumuzun sosyal yanı ile ilgili bir düşünce sistemi arzetmemekle birlikte yine konumuz itibariyle felsefî bağlamda önemli olan görüşlerini vermekle yetineceğiz.

---

[1] Gérard Walter. — *op. cit.*, s. 136-9.

[2] W. M. Ramsay. — *op. cit.*, s. 317-8.

Gregorios, Tanrı ile canlı bir ilişkinin peşindedir. Bir beşerî "tabiat"ın kendinden vaz olabileceğini tasavvur edemiyor: onun künhü, Tanrı'ya doğru uzanmaktır; o sadece kendini "yakalatır" ve tanrısal çağrı ile gerçekleşir. İlâhiyat, anlaşılamaz ve tahkiki muhal Tanrı ile tapan ve âşık bir birleşmede nihayet bulur. Halkedilmiş varlıkla halkedilmemiş ve ebedî varlık arasındaki bütün ilişkiler rahmet ve keremden çıkar ve hürriyet ve kutsallık ortamında kendini bitirir. Gregorios'un tahlili, Yeni Eflâtuncu pantheismden burada farkediyor. O, çok sık, insanoğlunun "tanrılaşması" ve "kutsallaşması"ndan söz ediyor: ama bu tâbirlerden sadece "Tanrı'ya benzerlik"i anlıyor şöyle ki insanoğlu, O'nun gerçek sûretini, bunu yeryüzü varlığının bütün çamur ve pasından arındırılmış bir canlı ayna gibi, gerçekleştirecektir[1].

Türk-İslâm tasavvufunda bu fikrin koşutunu göreceğiz. Hıristiyanlığın pantheism karşısındaki tutumu ile birlikte.

*

* *

Bu IV. yy'da kalmayı sürdürelim ve gözlerimizi Batı'ya, Latin dünyasına çevirelim.

Milâno bölgesinin sosyal ve ekonomik koşulları, Basileios ve Nazianzos'lu Gregorios'un hareket alanı olmuş olan bölgelerinkinden çok az farklıydı. Orada da zenginlerle fakirler arasındaki aykırılık çarpıcıydı. Bu çağda halk çevrelerindeki sefalet, derin yıkım, Hıristiyan imanının en iyi yayıcısı oluyordu: halkın bir "koruyucu, hiç değilse manevî bir şemsiye"ye ihtiyacı vardı. Umutsuzluk insanların içine o denli işlemişti ki gözler Doğu sınırlarına; yani bilinmeyen, Batı'ya doğru yürüyen ve beraberlerinde, kısa süre önce gerçekleştirilmiş dinî devrime rağmen Roma dünyasında herzaman noksan olan yeni sosyal adalet telâkkilerini getiren ulusların gelişini haber veren dağınık ve çelişkili söylentilerin geldiği yöne çevriliyordu. Roma İmparatorluğu'nun çöküşünün arifesinde çok kişi müstevliyi bir kurtarıcı olarak çağırıyordu. Aynı şey Küçük Asya'da da yaşanıyordu.

Nasıl çağırılmasaydı ki kentte, menkul ve gayri menkul muazzam servetlerin sahibi çok küçük bir azınlık, her an çoğalan, her türlü varlıktan yoksun, çoğu işsiz ve köle işçiliğiyle, kesinlikle mücadele etme olanağından mahrum bir kalabalığı karşısına almıştı. Mısır ve Sicilya'dan gelen buğday, Roma pazarına çok ucuz olarak arzediliyordu. Düş kırıklığına uğramış, sürekli zararına çalışmaktan çileden çıkmış köylü, sonunda, küçük toprağını büyük sermayedara satıp en değişik ve acayip yollara başvurarak günü gününe yaşayan *açlar* ordusuna katılıyordu. Kimse, ne bürokrasi, ne Sezar'ın kendisi, başını

---

[1] H. von Campenhausen. — *op. cit.*, s. 162-3.

çevirip bunlara bakınıyordu. Bu itibarla ezilenler, bu denli gereksinme duydukları bir gerçek koruyucu olarak bu sonuncusuna umut bağlayamazlardı. O halde geriye, önlerine dikilen, güler yüzlü, iç disiplini itibariyle güçlü, çalışkan, faal, itibarını artırmak için hiçbir şeyi ihmal etmeyen Kilise kalıyordu, bu zavallıları koltuğunun altına alacak.

Hal böyle iken IV. yy'ın sonuna doğru büyük Hıristiyan önderi. "Kilise'nin sahip olabildiği ilk devlet adamı", Milano başpiskoposu Aziz Ambrosius ortaya çıkıyordu.

Gaule'lerde Roma'nın valisinin oğlu olarak 340 civarında dünyaya gelen Ambrosius hakkında sekreteri ve biografı Paulin "tıpkı Eflâtun'un beşiğinin üstünde uçuştukları gibi arıların onunkinin de üstünde uçuştukları"nı anlatıyor. Babası bundan yavrusunu yüksek bir yazgının beklediğini istidlâl ediyor.

Çok iyi bir tahsilden sonra kardeşi Satyrus'la birlikte Milano'ya gelip burada yargıçlık mesleğine giriyor. Bunda o denli kendini gösteriyor ki imparator Valentinien onu Yukarı-İtalya ve Milano valisi tayin ediyor. Buralarda hal ve tavrı ile halkı kendine bağlıyor.

Piskoposluk makamını işgal etmekte olan Arius yandaşı Auxence ölünce, ilin piskoposları halefinin seçimi için çekişirlerken bütün halk, Arien'i ile, katolik'i ile, bir çocuğun ağzından çıktığı söylenen *Ambrosius piskopos* diye bağırmaya başlıyor. O ise ki o henüz vaftiz bile olmamıştı (o çağlarda bu işler ileri yaşlarda da bazen ölüm döşeğinde oluyordu). Mahviyyetkârlıktan, bundan kaçınmak için herşeyi yapıyor: kendi itiyadı ve kiliseninkine muhalif olarak mahbusları işkenceye sokuyor, evine fahişeleri alıyor... Ama ondan emin olan halk, "günahlarını biz üstümüze alıyoruz" diye iki kez bağırıyor[1].

Yaşam öyküsü efsane ile karışık bu adam, kendisine rağmen bu yüksek mevkii ihraz ediyor. Büyük bir çalışma kabiliyeti sayesinde, theolojik eğitimini tamamlıyor. Onun zamanında Hıristiyan yazını her alanda çok sayıda örnek arzediyordu. Günlük yaşamın sorunları da bir ülkeden öbürüne hiç farketmiyordu ve bir Aziz Basileios'un söyleşileri, Milano'lu müminlerin önünde, Kaisareia'lıların önündeki kadar başarıyla tekrarlanabilirdi. Bunu, Ambrosius çok iyi anlamış ve Basileios'un şahsında Hıristiyan ahlâkçısının ideal tipini bulmuştu. Vaaz ve yazılarında onu kesin olarak numune ittihaz edecekti. Tıpkı Basileios gibi söylevlerinin konusu olarak zenginlerin kötü davranışları ile fakirlerin ıstıraplarını seçecekti.

Sosyal doktrininin esas tezi *De officiis elericorum I* (Üç kitap halindeki eserin ilk kitabı) de ifade edilmiş olup bunda, bizi az çok şaşkına çeviren, özel mülkiyetin bir kesin kınanmasını okuyoruz: "Doğa müşterek hukuku tevlidetti;

[1] Champagny. — Ambroise (Saint). *in* Encyclopédie du dix-neuvième siècle, 1869.

özel hukuku yapan ise gasptır" *(De off. I, 28, 132)*; başka deyimle, malların birleşikliği doğrudur, mülkiyet, bir şiddetin sonucu olduğundan, doğru değildir. Bu iştirakçi inanç açıklaması eserde geniş ölçüde işlenmiş olup çok sayıda kanıta dayandırılmıştır. Tanrı esas itibariyle bir eşitçi ruh taşımaktadır: "O, evreni, herkesin müşterek besin maddeleri bulabileceği gibi halketmiştir" *(ibd.)*. Bu ilke bir kez vaz edilip tanrısal hukuka uygun olarak yeryüzünün bütün insanların, sınıf ve sosyal mertebe tefrik edilmeden, malı olduğu kabul edildikten sonra Ambrosius, bunun tevziinde bariz bir haksızlığı saptamak zorunda kalıyor. "Yeryüzü, zengin ve fakir herkes için müşterek olarak yaratılmıştır" *(De Nub. 1, 2. — Naboth üzerine sözler)* diye hatırlatıyor ve özellikle zenginlere hitabediyor: "Neden dünya üzerinde sizinle aynı haklara sahip olanı dışlayıp doğanın mülkiyetini kendiniz için talebediyorsunuz? ... Neden toprağın mülkiyetini haksız olarak kendinize mal ediyorsunuz? Doğa zengin tanımaz: o bütün insanları bir eşit fakirlik içinde tevlideder". Zenginlerin, haksız olarak gaspettiklerini fakirlere *iade* etmelidirler. "Siz fakire bağışı kendi malınızdan yapmıyorsunuz; bu, ona iade ettiğiniz onunkinin bir parçasıdır. Herkesin müşterek kullanımı için verilmiş olanı, kendi lehinize gaspediyorsunuz. Dünya herkese aittir, sadece zenginlere değil. Dolayısıyla siz bir borcu geri veriyorsunuz. Mecbur olmadığınız bir armağan verdiğinizi sanmayınız" *(De Nab. 1.3)*.

Benzeşimle örnekler de eksik değil, başpiskoposun eser ve sözlerinde. Birkaç imtiyazlı yeryüzünü paylaşmışlar, ama "melekler gökyüzü oylumlarını paylaşmışlar mı?" *(ibd.)*. "Kuşlar, hiç sınır çizmeden gökte dolanıyorlar. Balıklar suda bir müşterek mülkte gibi yaşıyorlar... Sadece sen, yâ insan, her bölüşümü reddediyor, malının sınırlarını, artık komşu kalmayana dek, geri itiyorsun" *(De Nab. 3.12)*.

Zenginlerin ölçüsüz lüksü ile fakirlerin derin sefaletinin oluşturduğu çelişkiler görüntüsünü, çağın birçok Hıristiyan ahlâkçısı zorunlu olarak sergilemiş ve Aziz Ambrosius bu yolda kimseden geri kalmamıştı[1].

*

* *

Grek Hıristiyanlığı, Ortaçağ Batı'sını simgeleyen Kilise ile Devlet arasındaki çatışmaların hiçbirini bilmemişti. Gerçi Doğu'da da siyasî rekabetler görülüyordu ama bunlar, Kilise'nin içinde mertebe iktidarını hedef almaktan öteye gitmiyordu. En seçkin piskoposlar bile hiçbir zaman Devlet işlerine müdahale etmeyi düşünmüyordu. Aksine, Kilise'nin işlerini idare ve murakaba

[1] Gérard Walter. — *op. cit.*, s. 140-5.

eden, aynı zamanda Hıristiyan ve en yüksek maddî yetkeye sahip imparator oluyordu. Sadece ruhanî ve doğruca papazlıkla ilgili alan onun müdahalesinin dışında kalıyordu; ama bu, dinî çekişmelerde taraf tutmasına ve kişisel yetkesiyle de terazinin kefesini istediği yöne eğmesine engel olmuyordu. Nitekim aşağıda kısaca değineceğimiz Arius doktrinini mahkûm eden ünlü Nicaea (İznik) konsilinin kararları, gerçekten tesadüfe bağlı olmamıştı; bunlar, bir takım taktik manevralar ve imparatorun baskısıyla saptanmıştı. Konstantin, kurmuş olduğu Devlet Kilisesi'nde sükûnun hâkim olup birliğin tesisinde, çıkar görüyordu. Arius'un kınanması ve Nicaea inanç açıklaması, bu amaca hizmet edecekti[1]. Bu davranışın koşutunu, Osmanlı tarihinde de göreceğiz.

Bütün Hıristiyan yazarlar arasında Aziz Joannes Chryostomos, hiç şüphesiz, zenginlik ve özel mülkiyete karşı en şiddetli ve ısrarlı saldırılarda bulunmuş olandır. O, kilise adamı tipini simgeleyip onun nazarında politik koşulların ve büyüklerin güçlerinin herhangi bir türlü dikkate alınması doğruca bir ihanettir. O, kendi derin tabiatının gereğince yorulmaz vâiz ve Tanrı Kelâmı'nın şarihi, cemaatinin eğiticisi ve sadık idarecisi, bütün fakirlerin, bütün ezilenlerin, bütün sefillerin dostu ve koruyucusu olarak kalabilmiş olsaydı, yaşamını belki de huzur içinde bitirmiş olacaktı. Ama parlak yetenekleri, eserinin yarattığı hayranlık ve sevgi onu, kendisine rağmen, görev ve şerefin en üst mertebesine, politik yaşam ve kilisenin kilit mevkiine getirmişti. Ama onda siyasî uyanıklık ve diplomatik maharet eksikti ve bu yüzden de hayatının sonu hüsranla noktalanacaktı.

Vaazlarıyla çağdaşları ve gelecek kuşaklar üzerinde çok büyük etki yapmıştı. Ancak VI. yy'da ona mutad "Altın Ağız" (Chrysostomos) lâkabı takıldı. Ama çağdaşları daha onun sağlığında söylevlerine hayrandılar.

Jan, vaktiyle Bergama'da gelişmiş olan sıkı bilimsel geleneklerin yenilendiği, kosmopolit Antakya'da, 347'de, kentli ve Hıristiyan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmişti. Daha beşikte iken, yüksek subay olan babası ölmüş, annesi ona mükemmel bir eğitim vermiş, ünlü Libanus'tan rhetoric (ilm-i belâgat, ilm-i beyan) dersleri almış. Bir süre avukatlık ettikten sonra, onsekiz yaşında vaftiz olup dünyadan elini çekmiş ve çileye girmiş. Adetâ gençliğinde geçirdiği "hızlı" hayatı affettirir gibi, dağda bir mağaraya çekilip orada her türlü nefsini köreltme, bedenine işkence (soğuk, sıcak, açlık, susuzluk ...) sürecine girmiş. Ama sonunda sağlık nedenleri, onu dağdan inmeye zorlamış. İşin bu yanı bizi fazla ilgilendirmiyor. Ancak onun gelişmesinin iki kesin âmilini zikredeceğiz: Suriye'nin eski manastır yaşamı ülküsü ve Antakya'nın gururu olan ünlü İncil bilimleri mektebi.

---

[1] H. von Campenhausen. — *op. cit.*, s. 99.

Bu çağda keşişlik, Antakya ve çevresinde çok yaygın olup keşişler, mağaralara ve ücra keşiş kulübelerine kitle halinde varan halkın ermişleri oluyorlardı. Bunların arasında seçkin ilâhiyatçılar da çıkıyor ve çoğu kez Kilise'ye piskoposlar ve manevî rehperler sağlıyorlardı. Chrysostomos kendini tamamen bu ideala kaptırmıştı.

Belki de, çevresinde kültürlü bir ruhban sınıfı görmek isteyen Antakya'nın ihtiyar piskoposu Mélècea'nin hizmetine girmek için dağ mağarasından kente inmişti. 380-81 kışında Mélècea, Konstantinopolis konsiline son seyahatına girişmeden önce onu, katedral kilisesine diyakos nasbetmiş. Daha sonra da papaz oluyor. Bundan böyle kendini fakirlerin bakımına ve ruhanî rehperliğe veriyor. Aynı zamanda, günlük görevi dolayısıyla ortaya çıkan en basit ve bayağı sorunlara cevap veren bütün bir edebî faaliyeti de yürütüyor. Arada bir tartışmalı theolojik sorunlar üzerine de konuşuyor; ama, İncil kelâmının basit yorumları olan vaazlarının çoğu theolojik tema konularını işlemeyip kutsal metni, pratik uygulamalar çıkarmak için açımlayan konuşmalardan ibaret oluyor ki aşağıda, bu "pratik uygulamalar"ın neler olduğunu göreceğiz.

Bu arada bir ayrıntı da, ilginç görünüyor: Chrysostomos, yazılarından birinde, manastır yaşamının bir düzensizliğini açıklıyor: Tanrı'ya adanmış bakirelerle *(syneisaktoi)* keşişlerin birlikte oturmaları! Bu manastır âdetinin, ilerde kısaca irdeleyeceğimiz Hıristiyan dünyasında yaşamını sürdüren pagan âdetlerinden biri olduğunda şüphe yok. Aziz'imiz, buna şiddetle karşı çıkıyor.

Söylediğimiz gibi kutsal metinlerin yorumu ve günlük hayatın pratik ve ahlâkî sorunlarına uygulanması, vaazının özünü oluşturuyodu. Çok kez paylamış, çok kez ahlâk dersi veriyordu. Sık sık da kendini ıslâha çok az eğilimli olan cemaatından şikâyet ediyor; bazen de onda iyilik zevkini canlandırmak için onu övüyor. Aslında bu "iyilik" sadece ibadet uygulamaları ya da çile disiplininden ibaret olmayıp cemaat içinde etkili bir hayırhahlık ve sosyal yardımlaşmayı kapsamalıdır. Büyük kentte ne kadar büyük sefalet vardır, ne kadar çok sakat insan, dilenci her kilise kapısında birikmektedir, ne kadar hastanın feryadı gökyüzünü tırmalıyor! Jan, bu vücudu yara bere ile kaplı, saman ya da gübre üzerine yatmış, örtünecek giysisi olmayan, soğuk ve açlıktan ölen sefillerin ıstıraplarını dokunaklı şekilde betimliyor. Yardımın bütün yükünü Kilise çekmemeli. Müminler de hastahanelere, güçsüzler yurtlarına, Kilise'nin tesis ettiği hamamlara gitmeliler, yardım etmek, bakmak, destek olmak için kendilerinden vermeliler.

Chrysostomos'un hiç çekinmeyen açık yüreklilikle işlemeyi yeğlediği konulardan biri de, zenginlerle fakirler arasındaki insanı isyan ettiren aykırılık oluyor: bir yanda, kendini Hıristiyan diyen bir toplum içinde sağduyudan yoksun bir şatafat sergilemesi, öbür yanda da aşırı bir sefaletin varlığı. Buna karşı

İncil'deki örnekleri, zengin adamla fakir Aziz (Lazaros)'un mesellerini, Eyûb-'un ıstıraplarını, dağdaki vaazda verilmiş emirler ve havariyyûn cemaatinin çok özgün örneğini zikretmekten bıkmıyor.

Derken, 397'de, Antakya'nın bu ünlü vâizi, ayrıntılarına girmediğimiz bir olaylar zincirinin sonunda, kendini Konstantinopolis piskoposu olarak buluyor. Bu kentte de, vaktiyle Antakya'da olduğu gibi, halk onu dinlemeye koşuyor; çevresini bir hayranlar halkası alıyor; bunların arasında onun manevî eserine yardımcı olan ve zengin sınıflarının bütün olanaklarını emrine veren diyanetkâr kadınlar bulunuyor. Bu sayede Chrysostomos cemaatin yardım hizmetlerini ve hastaların bakımını yeniden örgütlüyor, bu tesislere önemli malî olanak sağlıyor[1].

Geçelim şimdi, esas konumuzla doğruca ilgili tezlerine. Bu yazar, özel mülkiyetin kökenini nasıl tasavvur ediyordu? Topluma olağan işlerliği sağlayabilecek tek rejim olarak ilkel komünism kuramı neydi? Eşitçi doktrininin kaynakları hangileriydi? Sosyal ve ekonomik yeniden örgütlenme projeleri nelerdi? Zenginlik ve varlıklılar aleyhine propagandasına karşılık olarak telâkki edilen fakirliğin övgüsü nasıl ifade edilmişti ve nihayet toplumun aşağı sınıflarının içine dalmış bulundukları derin sefaleti, olabildiğince hafifletebilmek için teklif ettiği pratik çareler nelerdi.

Önce esas tezini açalım: *özel mülkiyetin kökeni herzaman birkaç cinayet veya haksızlıkta yatar (1 Tim., hom. 12)*. O günkü mâlik olmasa bile, babası, ya da dedesi, ama herhalde atalarından biri mutlâka suçludur (*ibd.*). "Kesin kanıtını mı istiyorsunuz? Tanrı, başlangıçta muhakkak birini zengin öbürünü fakir yapmadı... ama herkese, mâlik olmak için, aynı toprağı verdi..." (*ibd.*).

Bu haksızlığı telâfi etmek, toplumu bulandığı ana günahtan arındırmak için Aziz'imiz tek bir çare görüyor: "bütün malları müşterek kılmak" (*ibd*). Katıksız komünism, tanrısal iradeye uygun tek ekonomik rejimdir. Birçok kez Tanrı bu sosyal durum için tercihini bildirmiştir: "Tanrı bize güneşi, gökcisimlerini, gökleri, elementleri, dereleri bize verdi; bunlardan müştereken faydalanıyoruz..." (*ibd.*).

Chrysostomos'a göre, özetle "malların iştiraki, özel mülkiyetten daha uygun bir varlık kuralı olup bu, doğaya tek yatkın olanıdır" (*1 Tim, hom. 12*). Sadaka'ya da şöyle bakıyor: "Bugün öyle insanlar vardır ki, aileleri mahvetikten sonra sadece birkaç altın para vermekle kendilerini affedilmiş sanırlar". Onun nazarında bu baldırı çıplaklar, sefaletin yarı sersemleştirdiği, bayağılaşmış, ahlâken çökmüş, alçalmış dilenciler kalabalığı, "elçisi" olmaktan

---

[1] Receveur. — Jean Chrysostome (Saint), *in* Encycl. du dix-neuvième siècle ve H. von Campenhausen. — *op. cit.*, s. 187-197.

onurlandığı "göklerin kapı muhafızları"nı oluşturuyordu. Fakirlik, tahayyül edilebilecek en mükemmel ve cennete girişi kolaşlaştırmaya en elverişli haldi.

Ama bütün bunlar, bir Aziz'in hayal ve düşünden öteye gitmiyordu. Esasen kendisi de, çok sevgili "*fakirler*"nin "anti-burjuva" prensiplerinin sıkılığına fazla güvenmiyordu.

Bununla birlikte, bu Altın Ağızlı Aziz Joannes ile, kilise minberinden gürleyen sonuncu ses susacaktı. O, Kilise ululari arasında, Havariyyûn'un en sadık tilmizi, onları havarîce mefkûrelerini canlı ve herhangi bir uzlaşmaya bulaşmamış halde tutmaya hayatını vakfetmiş kişi olmuştu[1].

O, yoksulların ve ezilenlerin manevî ve dünyevî gereksinmelerini vurgulamıştı. Kilise Babaları arasında, gördüğümüz gibi, servetin kötüye kullanılmasına karşı çıkan, özel mülkiyetin bütünüyle kişisel bir hak değil, bir emanet olduğunu belirten ve kişinin gereksinmelerini karşılamak için gerekli olandan fazlasını başkalarına vermesi gerektiğini öğreten başka din adamları da vardı. Ama hiçbir sadaka yükümlülüğünü onun kadar etkili ve duygulu bir biçimde dile getirmemişti (AB).

*

* *

İLK HERETİKLERDE İŞTİRAKÇI MEFKÛRE

Peder'leri dinledik. Herbiri kendine göre ve olanakları ölçüsünde henüz genç ve narin bir eseri koruma gayretine düşmüştü. Sıra şimdi öbürlerinin, "din konusunda özgün düşünen"lerin, başeğmezlerin, Hıristiyanlığın olağan yolunda yürümek istemeyenlerin. Bunlar ötekilerden çok daha kalabalık bir grup oluşturuyorlar ve kendilerini gerçeğin tek sahibi olarak sayıyorlar. Bu "öbürleri", "heretikler", yani "heresy"ye düşmüş olanlardı. Bu Hıristiyanlığa özgü "heresy" sözcüğünün, 72 "heresy"si olan İslâm'da Arapça ve Türkçe tam karşılığı bulunmuyor. Αἵρεσις başlarda "seçim", sonra da mensuplarının "seçimi"ni temsil eden mektep ya da tarikatı ifade ediyordu. *Hartaka* = heresy (*hurtâkî* veya *hartîkî* = heretic), ilk olarak Ortaçağ'da Suriye Hıristiyan Arap yazınında ortaya çıkıyor. Ancak sürekli olarak Arap dilinde kullanılması için XIX. yy'ın beklenilmesi gerekmiş[1].

Genelde tarih, sosyo-ekonomik içerikli bir sürekli olaylar zincirlemesi olup dinî düşünceler tarihi de bu kanunun dışına çıkmıyor. Şöyle ki o, büyük sosyolojik şümullu olayların ayrılmaz bir parçası oluyor. Büyük tek tanrılı dinlerin hep dünyanın ekonomik olarak en yoksul, en nasipsiz bölgelerinden çıkmış olmaları bile ekonomikle sosyolojik arasındaki karşılıklı bağıntının kanıtı oluyor. Musâ ve Muhammed Peygamberler kısa sürede Vahiy'nin yerine politik aksiyonu koymuşlardı. İsâ'nın dahi bir ihtilâlci zeolote[2] olup olmadığı bugün tartışma konusudur. Gerçekten, S. G. F. Brandon'a göre (*Jesus and the Zealotes, Manchester 1967*) İsâ, Tanrı'nın İsrail üzerinde münhasır hükümranlığına yürekten inanan bir Yahudi yurtseverdi ki bu inanç Zealote'ların başlıca "felsefî" doktrinlerine dahildi. Her ne kadar İsâ doğruca Romalılara sataşmıyorduysa da, oklarının hedefi onlarla işbirliği yapan Yahudi sınıfları idi ve dolayısıyla, ayaklanma ile suçlanmış olması ve Romalıların ondan kurtulmayı istemeleri izahını bulmaktadır[3].

Politika, dinî olayın arka planında belirgin olarak görünüyor. "...Catharism'in[4] genişlemesinde bir «sınıf mücadelesinin» veya bir kadınların özgürlüğe kavuşturulma eğiliminin, veya aksine bir «feodal» açgözlülüğü-

---

[1] Bernard Lewis. — Some observations on the significance of heresy in the history of Islam. *in* Studia Islamica I/1953, s. 43-63.

[2] İmparator Titus zamanında Kudüs'te bir Yahudi tarikatı mensubu.

[3] Coll. — Jesus and the politics of his day, ed. E. Hanımel and C. F. D. Maule. Cambridge University Press, 1985, s. 3.

[4] Bir Ortaçağ Hıristiyan "heretic" hareketi.

nün ve yine «zenginlere» karşı düğümlenmiş bağları koparmada bir burjuva sabırsızlığının tezahürünü görmek, hiç de kanıt ve gerçek temelden yoksun değildir..."[1].

"Genel olarak Ortaçağ kapalı bir dinî dünya olarak beliriyor... Bununla birlikte, düşüncelerin birbirlerine karışması ve manevî çalkantılar, Batılı Doğulu bütün Hıristiyanlığı harekete geçirmişlerdi... En belirgin heretic gerginlik, Ortaçağ Yeni-Manihaismi olmuştu: Bizans'ta ve Bulgaristan'da Bogomilism; İtalya ve Bosna'da Patarin hareketi; Batıda Catharism"[2].

Bunları ileride ayrıntılarıyla irdelemek üzere dönelim "heresy"nin tanımlamasına. Aslî manasında "heresy" bir, iyi ya da kötü, *seçme fiili (αἵρεσις)*ni ifade ediyor. Daha sonra bundan bir kanaat veya inancın kişisel seçimi veya bazı inanç prensiplerini savunan bir grup ya da fırkaya kişisel iltihak manası çıkmış; ve yine bundan doğruca bir mektep veya "tarikat" olarak grup veya fırkanın kendisi için kullanılmış. Ahd-i Cedid'de bunlara dair çok örnek bulunuyor: Ferisîler, Saddusî'ler, aşağılanıp mahkûm ediliyorlar... (Tabiî muasırları da Hıristiyanları heretic olarak görüyorlar). Pavlus, bu kavramı, bölünmelere de teşmil ediyor: "İmdi, ey kardeşler, öğrendiğiniz talime karşı gelen ayrılıklara ve sürçmelere sebep olanlara dikkat etmenizi sizden rica ediyorum; ve onlardan çekinin" (Romalılara XVI/17). "İmdi, ey kardeşler, ayni şeyi söylemenizi, ve aranızda fırkalar olmamasını, fakat aynı fikir ve aynı reyde birleşmiş olmanızın, Rabbimiz İsâ Mesih'in ismiyle rica ederim" (I. Korintoslulara I/10)... Koroda uyumsuz nota istenmiyor. Genel olarak havarî yazıları, İncil'e ters düşen her türlü öğretiye bir ateşli düşmanlık sergiliyor. Keyfiyet böylece hücum edilen öğreti ya da hareketlerin tabiatıyla izah edilir. Bunlar, İncil'in, içindeki tüm ayırdedici şeyleri tahrip edecek Yahudi ve pagan unsurlarla karıştırılmasını tazammun ediyorlar. Hıristiyanlık da "bid'ad" istemiyor...

Receveur, koyu katolik eğilimli XIX. yy Fransız Ansiklopedisi'nde bundan uzunca söz ediyor: "İsâ öğretisi doktrin, her kişinin seçim ya da keyfî takdirine bırakılamaz ... buradan da kendi açıklamalarını Kilise'nin kararlarına tercih eden herhangi bir kişinin ... bununla tanrısal kelâmın yetkesine karşı isyan haline geldiği sonucu çıkar..."

"...Aksine bazı tarikatlar, Judaism'den kesin olarak kopma iddasındadırlar... Bu ikinci sınıfın tarikatları Doğu felsefesinden türemişlerdi ve adını taşıdıkları Hıristiyanlıkla hiçbir müşterek yanları yoktu; şöyle ki bunlar, uydurma kitaplara dayanmak üzere Kitab-ı Mukaddes'in büyük kısmını reddedi-

---

[1] Philippe Wolf. — Avant-propos. *in* HERESIS. Revue d'Hérésiologie Médiévale. No. 1. 1983. Centre National d'Etudes Cathares. Carcassonne.

[2] Anne Brenon (Directour du C.N.E.C.). — Cathares et catharisme. *in ibd.*

yorlardı ; ..., dalâletleri nihayet çeşitli şekillerde takdim edilen dualism ile pantheism olan Sihirbaz Simon'un, Valentin'in, Gnostiklerin, Marcion'un, Manihaistlerin tilmizleri böyleydiler..."

"Eski heresy'lerin çoğu sadece Hıristiyan dogmasına değil, aynı zamanda ahlâkın *ve sivil toplumun temellerine dokunduklarından ve bazıları da karışıklıklara neden olduklarından*[1], bastırma tedbirlerine yol açmışlardır...".

"...Kilise, heresy'ye karşı imparatorluk gücünün yardımını kabul ediyor, hattâ bunu talebediyordu...".

"Ama unutmamak gerekir ki (heretic'lere karşı) kanunların amacı, sadece dini değil, aynı zamanda hem sivil, hem de dinî yetkeye saldıran anarşik doktrinlerle tehdit altında tutulan aile ile toplumu korumaktır. Kimileri evliliğe karşı çıkıyor ve eski Manihaistlerin tüm alçaklıklarını tecviz ediyor; kimi *mülkiyet ve hükümranlık haklarına karşı çıkıyor*[2]; az çok hepsi, hürriyet bahanesiyle, hükümdarın, ve de Kilise'nin, kanunlar yapma hakkına itiraz edip bozguncu doktrinler telkin etmekle yetinmiyor, *kuramlarını fiilî hareketler ve her tür şiddet ve iğrenç saygısızlıklarla ifade ediyorlar*"[3].

Böylece Receveur, din-devlet içiçeliğini vurgulamış oluyor. Dolayısıyla da din-politika ikilisi ön plana çıkıyor. Bu itibarla "din", herkesin sivil haklarını tartışıp talebettiği bir "parlamento" oluyordu. Ve bunun doğal sonucu olarak da, hereticleri, daima nasipsiz olarak, hep "parlamento başkanı"nın "solunda" görüyoruz...

Gerçekten heresy'lerin hepsi halk tabakalarından çıkmış olup bunun aksine hiç rastlanmamıştır. Klasik Grekçede ἀποστασία, bir askerî şeften ayrılma, onu bırakma anlamındaydı (Günümüz Rumcasında ise sözcük ihtilâli, isyanı ifade ediyor. Αποστασις de "mesafe"nin karşılığı oluyor. Yani İslâm'dan dönenlere itlak olunan *irtidad*-"red"den). Daha sonra politik nedenlerle ἀποστασία ile özdeşleştirilecek olan heresy, daha ılımlı bir kökene sahipti ve ilk manasında, yukarda gördüğümüz gibi bir seçim fiilini ifade ediyordu (αἱρεσις). Ahd-i Cedid'de ise tâbirin "yerme, çekiştirme" ya da "kınama" anlamında geçtiğini görüyoruz. Ve tüm dinler tarihinde, özellikle Hıristiyanlıkta "heresy", bir kavram olarak gelişerek Hıristiyan düşüncesinin tarihinde *ana akım*'ı teşkil eden orthodox yolu tazammun ediyor. Her hal ü kârda heresy, ana akımdan az çok tehlikeli bir sapmaya kapıyı açma yoluna giriyor. O ise ki bu "tehlike" Kilise ile işbirliği halinde bulunan Devlet'in temellerini yıkmak tehdidinde bulunuyor.

---

[1] Tarafımızdan belirtildi.
[2] Tarafımızdan belirtildi.
[3] Tarafımızdan belirtildi.

İmparator'un Hıristiyanlığı kabulü ile bir resmî Kilise'nin meydana getirilmesi kaçınılmaz olup esnekliğe yer kalmadığından, heterodox'lar bölünmeye itiliyorlar; Devlet de, Kilise mensuplarına birlik ve yeknasaklık emrediyor.

Kilise'nin resmen tanınmasını kısa süre sonra heretic'lerin kıyımı takibedecekti. Kilise, tek ruhanî silâhı ve aforoz tehditi ile işbu birlik ve tekdüzeliği gerçekleştirmekten âciz bulunuyordu; onun Devlet'in yardımına ihtiyacı vardı. Kıyımı yapan bu sonuncusuydu, öbürü avı göstermekle yetiniyordu.

İşin can alacak noktası, bir tarikatın kıyıma uğramasının, Devlet'in onu istenmez olarak görmesi ve mensuplarının, iltihak edilecek siyasî fırka bulunmadığına göre, Devlet'in âleti orthodox düzene çatarak onu zayıflatmayı hedef almalarından ileri geldiği keyfiyetidir.

Konstantin, bu kıyımların mucidi olmanın uzağındaydı. Eski Atina'nın ceza kanununda, harfiyyen tanrıtanımazlık ya da tanrılara saygısızlığı ifade eden *asabeia* tâbirini buluyoruz. Yürürlükte bir suçlama olarak sözcük bizi kamu kültüne karşı bir günah fikrine götürüyor; ve M.Ö. V. yy'ın sonuna doğru hür düşünce Devlet'in dinine tehlikeli olabilecek şekiller almaya başlamıştı ve tanrıların, kuramsal dahi olsa, inkârı, *asebeia*'ya ithal edilmişti. Öbür yandan, tektanrılık çoktanrılığın irsî düşmanı olduğuna göre de, bu sonuncusu ile aşağıda üzerinde uzunca duracağımız pantheism, atbaşı gidiyorlar[1].

Bu itibarla pantheismin de kilise tarafından mahkûm edilmesi doğaldı.

İlerde Roma-Bizans dünyasını bir nevi bölen Yeşil ve Mavi fırkalarını, bunların temsil ettikleri sosyal tabakaları irdeleyeceğiz. Ancak şimdiden, kaba hatlarıyla Mavi'lerin yüksek sınıfları temsil ettiklerini söyleyelim.

Hiçbir Bizans imparatoru aynı zamanda Sezar ve Papa olmamıştı. Ama hiçbiri de, hoşuna gitmeyen piskoposa sorgusuz sualsiz işten el çektirmekten geri durmamıştı. Mavi'ler fırkasına en bağnazca yandaş olan imparatorların, Marcien, Justinian ve Phocas'ın dinî politikasına baktığımızda bunların kilise işleri babında kesin bir yetkecilik arzettiklerini görürüz. İstedikleri gibi Konsil'ler toplamışlar, bunlara kendi theolojik doktrinlerini icbar etmişler, herhangi bir memuru bir önemli il'e piskopos nasbetmişler. Bunlar kilise adamlarını özel türden devlet memuru olarak telâkki etmişler; Kilise hizmeti ile Devlet hizmeti arasında fark gözetmemişler şöyle ki kilise, onlara göre, Devlet'in bir kısmından ibaret olmuş[2].

Gördüğümüz gibi heretic'ler "parlamentonun solunda" oturuyorlardı. Ama bunların belirgin bir başka niteliği de, doktrinlerinde büyük ölçüde pagan dü-

---

[1] A. E. Drachman. — Atheism in pagan antiquity. Chicago 1977. s. 6 ve 23-4.

[2] Jacques Jarry. — Hérésies et Factions dans l'Empire byzantin du IVe au VIIe siècles. Kahire 1968. s. 183-4.

şüncelere yer vermiş olmalarıydı. "...Herkesin bildiği gibi ilk yüzyıllarda Kilise, hâlâ kırsal kesimde bulunan paganları ("pagan" sözcüğü *paganus*, köylü-'den gelir) Hıristiyanlığa çekmek için bâtıl inançları (superstitio)[1] yok etmeye, ve de sahte tanrı mâbedlerini yıkmaya muktedir olamadığı zaman, ustaca bunları iyi kötü Hıristiyanlığa uydurmuştu. Halk her yıl alay halinde tapındığı bir göle doğru mu gidiyordu? Bu gölün kenarına bir küçük kilise inşa edilip içine bazı ermişlerin kalıntıları yerleştiriliyordu ve böylece vaktiyle göle olan bağlılık, yavaş yavaş ermişe çevriliyordu. Ve böylece de Meryem, melekler, ermişler-azizler, cinler tamamen eski mitolojinin tanrılarının, yarı-tanrılarının , tanrıça ve perilerinin yerlerini tamamen işgal etmişlerdi. Keza, Roma'da Saint-Pierre basilikasında yükselen havarî Pierre'in heykeli, yeni adla yeniden vaftiz edilen bir Jupiter heykelinden başkası değildir. Müminlerin öpücükleri, eskiden olduğu gibi sonradan da, başparmağının bronzunu aşındırmayı sürdürmüşlerdir... Kısaca paganismi Hıristiyanlaştırıyorlardı. Ama aynı zamanda da Hıristiyanlığı paganlaştırıyorlardı..."[2].

Yine İsâ'nın dirilmesinin (basübadelmevt) kökeni ölüp yeniden hayata dönen tanrılar mitoslarında aranmış olup bu sonuncular antik dünya kültlerinde büyük yer tutmuşlardı. Bunlar, İsâ'nın dirilmesine Hıristiyan imamının aldığı şekli etkilemiş olmalıydılar. Belki de Attis, Adonis veya Osiris'e tapanların inancında bu, Hıristiyanlıktaki kadar önemli hissî rol oynamamıştı[3]. Ama yine de insanlar doğayı, bütün kış yattığı verimsiz uykudan ilkhabarda uyandıracak bu dirilmeleri sabırsızlıkla beklemişlerdi.

İlerde, büyük heresy'lerin tetkikine giriştiğimizde, bu pagan unsurlar hep karşımıza çıkacak.

Sanki İslâm-Türk dinî tarihine göz attık...

Genel bir ifadeyle bir yazarın dünya görüşü (*Weltanschauung*), içinden çıktığı sınıf tarafından geniş ölçüde koşullandırılır. Her sosyal sınıf, ve daha genel olarak her rejim, yazı türlerini koşullandıran *düşünce şekilleri* geliştirir[4], tıpkı Gazalî'ye felsefe ve hür düşünceden çark ettirilmiş olması gibi ... İdareci sınıfın yapısı, yazarın metafiziğine kadar yansır. "Şeriat, dirilerle zenginler içindir. Hiç mezardaki ölülere şeriat hükümleri tatbik edilebilir mi?" dememiş miydi, Mevlânâ? Ve Devlet, herzaman "birlik ve beraberlik" teranesini diline virdetmiştir[5].

---

[1] Bkz. Burhan Oğuz. — Türkiye halkının kültür kökenleri. C. II/1. 1982. s. 162-9.

[2] Arthur Weigall. — Survivances païennes dans le monde chrétien. Paris 1934. trad. A. Flournoy. s. 6. Ed. Claparède'in önsözünden.

[3] Maurice Goguel. — La naissance du christianisme. Paris 1946. s. 89.

[4] Guy Michaud. — Sociologie et littérature. *in* Sosyoloji Dergisi 6. 1950.

[5] Mesnevi. C. VI. s. 123.

"Aşık Paşa «vahdet» fikrine dinî ve tasavvufî mana yanında, politik ve sosyal, hattâ pratik bir mana da vermiştir. Aşık Paşa Garipnâme'nin birinci bölümünde, insanların başarı, saadet ve «hakikat»a «birlik» sayesinde ulaşabileceklerini örnekleriyle anlatır. Aşık Paşa'nın «vahdet» fikrine vermiş olduğu bu mana, âdeta Osmanlı Türkleri'nin kurmuş oldukları «cihan devleti»nin ideolojik ve metafizik temelini hazırlar"[1].

Evet, Âşık Paşa, "Osmanlı" katına mensuptu...

"Vahdet" düşüncesi böylece başat yer tutunca sorun, işbu "vahdet"i ne tür düşünce ve kişilerin bozduğu etrafında yoğunlaşıyor. "Vahdet"i bozmak Devlet'in temelini sarmakla suçlananlar özetle *zındîkler, haricîler, râfizîler, mülhidler* ve *ehl-i bid'ad* gibi heterodox mensupları oluyor.

Zendik, Sâsânî İran'da, Zerdüşt'ün *Avesta*'sını değişik şekilde yorumlayarak heterodox bir zümre oluşturan ve Zend'i uygulayan Manihaistlere verilen ad oluyor. Sonradan işbu *zındîk* terimi "kâfir"le bir tutulmuş. Zındîk, genellikle Şiî, ya da aşağıda göreceğimiz dervişlerine izafe edilen sıfat olup Hurufî'lere[2] de şâmil oluyor.

Babaî hareketinin kahramanlarından Baba İshak, İbn Bibi'nin *el-Evamiru'l-Alaiyye*'sinde *Ishak-ı Haricî* olarak geçiyor. Bu haricîlerden söz eden Aksarayî, *Müsameretü'l Ahbar*'nda, "...ve vilâyetleri mütegallib Türklerden, mütecaviz ve inatçı *haricî*'lerden temizlediler..." diye anlatıyor. "Türk", prensip olarak heterodox taifesinden addediliyor.

Râfıza da genellikle Şia mezhebinden olanların cümlesine verilen ad oluyor.

Ehl-i bid'ad ve dalâlet, daha Selçuklu döneminde, Anadolu'nun tüm heterodox zümrelerini ifade ediyor[3].

Ve Yavuz'lar, Kuyucu Murat Paşa'lar...

*

* *

Bu heretic'lerin hepsi adi maceracı değildi, hepsinin Kilise gücünün kovaladığı kahraman kurban olmadığı gibi. Aralarında hepsinden vardı. Ancak bunların sayısı her türlü hesaba meydan okuyor. Burada ucu görünmeyecek bir kuyruğu ele almamız mümkün değil. Aslında bunlar hakkında fazla birşey de bilmiyoruz. Daha ilk Hıristiyan kuşağı, hareketin önderi tarafından öngö-

---

[1] Agâh Oktay Güner. — Anadolu'yu vatan kılan Aşık Paşa, *in* Türk Dünyası Araştırmaları 44. 1986, s. 79.

[2] Bu hususta bkz. B. Oğuz. — Türk ve Yahudi kültürlerine bir mukayeseli bakış. I. s. 418-21.

[3] Ahmet Yaşar Ocak. — Türk heterodoxy tarihinde "zındîk", "hâricî", "râfızî", "mülhid" ve "ehl-i bid'ad" terimlerine dair bazı düşünceler, *in* Tarih Enstitüsü Dergisi. Prof Tayyib Gökbilgin Hatıra sayısı. İst. 1982, s. 507 ve dev.

rülmüş ufukları sonsuza kadar geri götüren aşırıcıları bilmişti. Bunların girişimlerinde, iştirakçiliğin payı neydi. Bunu saptamak zor ama bahis konusu olmuş olduğu yadsınamaz.

Kimi, bu arada Nikolaid'ler, kadınların ortak kullanımı yandaşı olarak beliriyor: hemen usta eller bunların etrafına aşılamaz bir efsane suru dikiyor ki bunun üstesinden gelmek herhalde mümkün olmayacaktır. Daha önce sözünü etmiş olduğumuz Montanistleri daha iyi biliyoruz. Bir takım iştirakçi eğilimler Manihaistlerde beliriyor. Bunlar, Ortaçağ boyunca, açıklığa kavuşacaklardır. II. yy'dan itibaren mebzul bir heretic yazın ortaya çıkıyor. Derhal kovalanacak, yok edilecektir. Elde küçük parçaları kalıyor. Ama bir mucize olarak, aşağıda bahsedeceğimiz *Zenginlik üzerine* bir çalışma, elimize varıyor. Bundan, heretic'lerde sosyal sorunların hemen ilk sırayı işgal ettikleri düşüncesi, doğrulanmasını buluyor. Ortaçağ'da bütün bunların öyküsü, bunu parlak şekilde kanıtlayacaktır. Şimdilik bunlar birtakım soyut, tam belirgin olmayan tasavvurun içine kapanıyorlar. Ama yakında fiiliyata geçeceklerdir. Ve kan dökülecektir...

Başka bir eğilim de keşişlik oluyor. Burada da mükemmel iştirakçi idealine varmaya çabalanıyor. Gökle yeryüzünü yakınlaştırma deneniyor. Ama yol, uzun olacaktır.

*
* *

II. yy'da İskenderiye'de bir Gnostik Hıristiyan mektebi kurmuş olan Karpokrates'in tilmizlerine göre İsâ bir kurtarıcı değil, herkes gibi bir insandı; o aslında, örnek bir Gnostikti. Yaratılmış dünyayı bütünüyle yadsıyorlardı.

Karpokratesçiler, aşkın özgürlüğe ancak, günah olup olmadığına bakılmaksızın, düşünülebilecek her türlü deneyimi yaşayarak ulaşılabileceğini öne sürdükleri için sefillikle suçlandılar. Olağan bir yaşam sürecinde bütün deneyimlerden geçilemeyeceğine göre Hintlilerin ya da Pythagorasçıların da etkisiyle, ruhgöçü öğretisini benimsemişlerdi[1].

Bu kişiler hakkındaki bilgilerin çoğunu, İskenderiye'li Klemens'e borçluyuz; ancak ünlü "zenginlerin avukatı"nın, toplumun ve kamu ahlâkının en berbat düşmanı olarak gördüğü bunları hayli aşağılayıcı çizgiler altında betimlemiş olduğu da bir gerçektir. İyi ki bunlarla karşılaştırılabilecek yeni bulgular ortaya çıktı.

Karpokrates'in İskenderiyeli olduğu sanılıyor. Bu kentte ondan bir elli yıl kadar sonra yaşamış olan Klemens'in, ilk elden verdiği bilgilere göre o, yüksek Hellenik kültürlü, Grek felsefesine ve özellikle Eflâtûn'unkine derinden

---

[1] AB, mad. "Karpokratesçiler".

aşina bir kişiydi. Kefalonya'lı bir kadından Epiphanes adında, Klemens'in daha çok efsanesî çizgilerle takdim ettiği bir oğlu olmuştu. Onyedi yaşında ölen bu genç, bütün bir ahlâk kitabı kaleme almıştı ve o denli bir ün yapmıştı ki, daha sağlığında heykelleri dikilmiş ve ölümünden sonra da Libya'da ona tanrısal saygınlıklar ibraz edilmiş, ona mezbah ve küçük kiliseler tahsis edilmişti. Kefalonyalıların yeni aylarda bu yerlerin yanında toplanır ve kurbanlar, sunular, ziyafetler ve ilâhilerle doğum ve ilâhlar arasına yükselme gününü kutladıkları rivayet ediliyordu. Klemens bunları tümüyle uyduramazdı. Ama hiç şüphesiz amacı, bir tanrı düzeyine yükseltilmiş bir sıradan yeniyetme olayını okuyucularının düşünmesine bırakırken bu tarikatı, Hıristiyanlığa yabancı, pagan dünya ile sıkı bağları bulunan bir topluluk olarak göstermek ve heretic olmanın dışında paganisme bütün varlığıyla bağlı bu tehlikeli kışkırtıcılara karşı müminleri uyarmaktı. Bununla birlikte bunları Hıristiyan doktrininden soyutlamak mümkün olmamaktadır. Bizi özellikle ilgilendiren alanda, baba ya da oğuldan hangisine ait olduğu bilinmeyen *Adalete dair* kitabının yazarı, ilk Hıristiyan cemaatinin örneğinden açıkça esinlenmiş ve belki de biraz abartarak, İsâ'nın ölümünün ertesinde cari düşünce ve eğilimleri dile getirmişti. *Adalete dair* kitapta az çok harfiyyen bir Aziz Basileios, bir Aziz Ambrosius, bir Aziz Chrysostomos tarafından tekrarlanan metinler bulmamız şaşırtıcı olmamalıdır. Gerçi evrensel olarak ululanmış bu ünlü Kilise Pederleri'nin bir alaya alınmış ve horlanmış heretic'in yazılarından doğruca istiarede bulunmuş olmaları kimsenin aklına gelmezse de bunların hepsi aynı kaynaklardan esinleniyorlardı ve bu keyfiyet, Kilise Pederleri arasında en büyüklerinden bazılarının yazılarından belli kısımlarla bir heretic tarikatın genç bir ahlâkçısının ifadeleri arasındaki benzerliği izah ediyor.

Şimdi, eldeki metin parçalarından, Karpokratesçilerin sosyal doktrininin esas prensiplerini yeniden kurmaya çalışalım.

Bu topluluk, III. yy'da, yani eşitçi eğilimlerin Hıristiyan çevrelerde hâlâ çok güçlü olduğu bir dönemde ortaya çıkıyor. Ancak bir kuşak Karpokrates'in yandaşlarını yukarda irdelediğimiz *Yakub'un mektubu*'nun yazarından ayırıyor ve ilk müminler kuşağının göze aldığı komünist girişimin anısı henüz bütün belleklerde yaşıyor. Öbür yandan, o güne kadar tamamen demokratik bir birliğin içine varlıklı unsurların sızması, kaygı verici boyutlara varıyor. Varlıklıların meydana çıkması, pagan dünyada cari bütün sosyal ayrılıkları beraberinde getiriyor, cemaat içinde çok belirgin bir sınıf tezadını yaratıp kışkırtıyor. Bu itibarla özel mülkiyet ve bunların sahiplerine karşı açık bir düşmanca tavır alınıp, iştirakçi eğilimlerin son haddine getirildiği bir inanç açıklamasının sergilenmesi, hiç gayri tabiî görülemez. Bunda özellikle üzerinde durulmasının gerektiği keyfiyet, Karpokratesçilerin, sanki tutkuları Hıristiyan, Hellenik ve Doğu dünyalarında aynı zamanda kabullenilecek bir evrensel ahlâkın yayıcı-

ları olmakmış gibi Hıristiyanlığa yabancı doktrinlerin etkisini sergilemiş olmalarıdır. Böylece de, onlara her imkânı kullanarak komünist idealine varmak ve bunun gerçekleşmesini hedef alan kanunlardan "her türlü sapmalarla mücadele" etmeyi öğreten hocaları arasında İsâ ve Vaftizci Yahya'nın yanısıra Feylosoflar Pythagoras ile Epikurus, peygamberler Zerdüşt ile Mazdak, Saturnus ve Mısır ilâhi Thot gibi saf mitolojik kişileri sayıyorlar.

Elimize varmış olan metinlerde Eflâtûn, Antisthenes ve Zenon'un adları, ancak Karpokratismin manevî babaları olarak geçiyorsa da *Adalete dair* kitabının birçok yerinde bunların sesini ayırdetmek mümkün oluyor.

Burada son derece anlamlı bir olgunun karşısında bulunuyoruz. İlk kez, Hıristiyanlık ve paganismden çıkmış eşitçi tezler karşılaşıyor ve bir yarı-pagan, yarı-Hıristiyan sözbilincide birbirine karışıyor. Daha sonra, bu sosyal bağdaştırmacılığın (syncretism), bütün Ortaçağ ve XVI. yy boyunca ifade edilmiş bulunacağı şekliyle iştirakçı doktrininin nihaî vechesini saptamaya yardımcı olduğunu göreceğiz.

Bu iştirakçı rejim tanrısal iradenin en doğru belirtisi olarak telâkki ediliyor ve *Adalete dair* kitabı, buna burada dercetmediğimiz çok sayıda örnek ve kanıt zikrediyor. Bu eşitçi ruh sadece ekonomik alana münhasır kalmayıp kamu ve özel yaşamı da kapsıyor. Fakirle zengin, hür insanla köle, cahille bilgiç arasında fark yok. Ama aynı zamanda kadınla erkek, akıl sahibi olanla olmayan (tüm hayvanlar) arasında da fark yok. Herkes "bütün yeryüzünü" kapsayan bir geniş mülkün ortak sahibidir.

Konuyu geçmeden önce, bu kez biraz dikenli ve Karpokrates'in doktrininin genç kuramcısının özel önem atfettiği bir soruna değinelim: kadınlar üzerinde ortaklık. Sorun, bir topluluğun kendini iştirakçi ideal yandaşı ilân ettiğinde her sefer ortaya çıkıyor. Ancak burada buna getirilmiş çözümün, bunun hasımlarında tasavvur edilmiş olana mutabık olup olmadığının araştırılması gerekir ve bu yolda ihtiyatla yürünecektir.

İştirakçi rejimin en hararetli savunmalarını borçlu olduğumuz Kilise Babaları, bir Khrysostomos, bir Basileios bu noktada dikkate değer bir çekingenlik sergileyip akıllı bir suskunluğun arkasına saklanmayı yeğliyorlar ve bunu bir nevi hayâ saikiyle yapmıyorlar. Bu tutumları doğruca, iştirakçi rejimi genel olarak derhal gerçekleştirmenin ve evleviyetle bunun sonucu olan ve hiç başka bir rejimde düşünülemeyen kadınların müşterek kullanımının mümkün olmadığının farkında olmalarından kaynaklanıyordu.

Bunla birlikte Luka'da (XVIII/29-30) şunları okuyoruz: "Ve İsâ onlara dedi: Doğrusu size derim: Allah'ın melekûtu uğruna, ev, ya *karı,* ya kardeşler, ya ana baba, ya çocuklar bırakmış olan, bu zamanda kat kat ziyade, ve gelecek dünyada ebedî hayat almayacak olan kimse yoktur". Kadını, erkeğe ait şeyler arasına koymak, onu para ve gayri menkul varlıkla aynı ölçüde ailenin varı

yoğunu oluşturan öğelerden biri olarak görmek keyfiyeti, anlaşıldığı kadarıyla, ilk yüzyılların Hıristiyan düşüncesine hiçbir surette ters gelmiyordu.

Daha özel olarak *Adalete dair* kitabının yazarına gelince, bu tezi pekiştirip geliştirmek üzere, kendine göre tefsir ettiği kanıtları Antisthenes'te bulmuş olduğu yadsınamaz. Bununla birlikte bu konuyu bir belirgin tercihle işlemesine rağmen, kadınların ortaklığı kavramı, sarahattan yoksundur.

Bir yandan, Karpokratismin eşitçi prensiplerine sadık kalarak "Tanrı erkekle kadın arasında hiçbir tefrik yapmaz", her ikisi de mutlak şekilde eşittir ve aynı haklara sahiptirler, kadına, erkeğe olduğu gibi müşterek mallardan faydalanma hakkını veren aynı imtiyazları haizdirler derken yazının başka bölümlerinde aktif rolün erkeğe ait olduğu düşüncesi çıkıveriyor. İnisyatif erkekten gelecektir ve kadında sadece basit bir "tüketilecek malzeme" görülüyor.

Ortada bariz bir çelişki var. Ancak bir başka gerçek de Karpokratesci çevrelerde dişil öğenin hayli kalabalık olduğudur. Bu itibarla tarikata mensup bu kadınların Karpokrates doktrininin başlıca hususları ve özellikle onlara taallük edenleriyle genel olarak mutabık oldukları kabul edilmelidir. Hattâ çok faal propagandacıların bunlar arasında seçildikleri ve 150. yıl civarında Karpokratesçiliğin Papa Anicet zamanında, Roma'ya Marcellina adlı bir kadın tarafından getirildiği mukayyettir[1]. Bu sonuncu konu özellikle bizi Mazdak'ı irdelediğimizde, yeniden meşgul edecek. Öbür yandan, hayvanların da insanlarla bir tutulması keyfiyeti, bize bin yıl sonrasının Assisi'li Aziz Francesco'sunu şimdiden hatırlatıyor. Etkiler sönmüyor...

Bu yolda daha başkaları da var: Pelagus, Marsilya'nın papazı Salvius... Hepsi İsâ'nın mutlak fakirliğe bağlılığını, zenginlere hiddetini vurguluyor. Bu sonuncusu Chrysostomos'un çevresinde oluşmuş küçük bir tilmizler grubuna dahildi.

*
* *

Manastır komünismi, I. yy'n ortalarına doğru Kudüs'teki ilk Hıristiyan cemaati tarafından tasarlanan eğilimin doğruca devamı oluyor. Müminler kuşakları birbirini takibettikçe, içindi bütün beşerî değerlerin bir müşterek ve tek düzeye getirilmiş olduğu, Tanrı'ya birlikte ibadeti hiçbir maddî kaygının rahatsız etmediği bir ideal toplum hayali, hergün zihinlere daha sağlamca yerleşiyor. Ama aynı ölçüde de bu haletin bütünüyle gerçekleşmesinin hergün daha güçlendiği inancı pekişiyordu. Daha Kudüs'ün ilk cemaati mensuplarının sağlığında bile bunların örneği genelleşmemişti. Bu örneğin önünde saygıyla eğilmekle birlikte öbür Hıristiyan cemaatları, miktarı herkesin isteğine göre kesilen malî desteklerle İsâ'nın çağrısına cevap vermekle yetiniyorlardı; servetinin,

[1] Gérard Walter. — *op. cit.*, s. 231-41.

öngörülerini aşan bir bölümünün Tanrı'ya feda etmeye hiçbir zorunluk ortada yoktu. Böylece zenginler servetlerini, fakirler de sefaletlerini muhafaza ediyorlardı. Metinler ise, bu tür yaklaşımı bir ölçüde haklı çıkaran bir tefsire yer veriyorlar: "Ve İsâ şakirdlerine dedi: Bunun için sizlere diyorum: Ne yiyeceksiniz diye hayatınız için, ne giyeceksiniz diye bedeniniz için de, kaygı çekmeyin. Çünkü hayat yiyecekten, ve beden giyecekten daha üstündür" (Luka XII/22-23). Özetle söylenen şu: malvarlığına sahip olunması veya olunmamasının, iman yolunda şehid olunması veya olunmamasının hiçbir önemi yoktur! Esas olan ruhunu hemcinslerine sevgi ile dolu tutmaktır. Bu sevgi olmadan necat olmaz. Gerisi boştur. "Eğer insanların ve meleklerin dilleriyle söylersem, fakat sevgin olmazsa, ses çıkaran bir bakır, yahut öten bir zil olmuş olurum. Eğer peygamberliğim olursa, ve bütün sırları ve her ilmi bilirsem, ve eğer dağları nakledecek bütün imanım olursa, fakat sevgim olmazsa bir hiçim. Ve eğer bütün mallarımı sadaka olarak yedirirsem, ve eğer bedenimi yanmak üzere teslim edersem, fakat sevgim olmazsa bana hiç fayda etmez..." diyerek işi savuşturuyor Pavlus (I. Korintoslulara XIII/1-8). Yani, sevgin varsa, malını vermesen de olur, demek istiyor.

Bundan kırk yıl sonra Matta'da, İsa'ya "ebedî hayata kavuşmak" için ne yapılmasının gerektiğini soran zengin adamın meseli görülüyor: "Ve işte, biri İsâ'ya gelip dedi: Ey muallim, ebedî hayatım olsun diye ne iyilik yapayım? ve İsâ ona dedi: İyilik için neden bana soruyorsun? ... emirleri tut ... Katletmeyeceksin, zina etmeyeceksin, çalmayacaksın, yalan şahadet etmeyeceksin, babana ve anana hürmet edeceksin ve komşunu kendin gibi seveceksin dedi. Genç adam İsâ'ya dedi: Bütün bu şeyleri tuttum; daha ne eksiğim var? İsâ ona dedi: Eğer kâmil olmak istersen git nen varsa sat ve fakirlere ver, göklerde hazinen olacaktır; ve gel, benim ardımca yürü. Fakat genç adam bir sözü işitince kederli gitti; çünkü çok malı vardı".

"Ve İsâ şakirdlerine dedi: Doğrusu size derim ki, göklerin melekûtuna zengin adam güçlükle girer. Yine size derim: Devenin iğne deliğinden geçmesi, zengin adamın Allah'ın melekûtuna girmesinden daha kolaydır. Ve bunu işitince şakirdler: Öyle ise, kim kurtulabilir? diyerek şaştılar. Ve İsâ onlara bakıp dedi: İnsanlar indinde bu imkânsızdır, fakat Allah indinde herşey mümkündür" (Matta XIX/16-26). Muallim'in açıklıktan az çok yoksun cevabı, mal mülk sahiplerine iyice uygun gelecek şekilde, mükemmellik halinde iki derece tesis etme olanağını veriyor. Aslında bu tefrik, eksiksiz ve evrensel bir uhuvvetin en üstün doktrini olarak telâkki edilen Hıristiyanlığa en büyük darbeyi vurmuştur[1].

GREK VE ROMA DÜNYASINDA İŞTİRAKÇİ İDEAL VE SINIF MÜCADELESİ

Bu bahis, öncekilerin bir kronolojik devamı olmayıp tamamen müstakildir. İfadelerini peygamberlerin, mezmur yazarlarının ve *Tesniye*'nin bilinmeyen müelliflerinin eserlerinde bulmuş olan Yahudi düşüncesinin sosyal eşitsizlik sorununa kaygıyla eğilmesi gibi Grek düşüncesi de, belki de başlarda Yahudi bilgisine ilham vermiş olan kaynaklara dayanarak aynı sorunlara saldırmış, aynı saplantıları yansıtmış, aynı arzuları dile getirmişti. Bunların, Mısır ve Babilonya'ya kadar varan daha gerileri var mıydı ? Bunu karıştırmamayı yeğliyoruz.

Hıristiyanlığın, sosyal yenilenmeye çağrılarını, toplumun aşağı sınıflarının ezilmesine karşı propagandasını İbranî yazarlardan çıkartması gibi Romalının dehası, sosyal taleplerini genişletmek, özellikle muhayyilesini hoşnud eden şekillerle eşitçi tezlerini dayandırmak için birçok kez Grek geçmişinin hatırasını anmaktan geri durmamıştı. Solon'un anısı, geleneği Romalılarda ilk sınıf çatışmalarını kapsayan efsanelerin çoğunda mevcuttur. Sparta mitosu, ahlâkçılarından birden fazlasını etkilemişti. "İhtilâlci kral" Agis'in öyküsü Gracchus'lar zamanında alabildiğine tutulmuştu. Daha başka örnekler de verilebilir.

Herne kadar rastlanan benzerlikleri belirtmek faydalı ise de farklılıklar da en az o kadar dikkat nazara alınmalıdır. Greklerde sosyal sorun, felsefî ve edebî eserlerinde önemli yer tutuyor. Romalılarda, Çeçero ve Seneca'nın bazı bölümlerinin dışında, bu alanda metodik ve düzenli bir çabaya rastlamak zor oluyor. Ama buna karşılık bu aynı sorunu çözmek için silâh elde girişimler o denli sık ve çok sayıda olarak tarih kitaplarında yer alıyor. Gerçi Grek proletaryasıyla varlıklı yurttaşlarını karşı karşıya getiren kanlı çatışmalar nadir değilse de bu düzensiz ve dağınık dalaşlar, yıllar yılı Roma dünyasını sarsmış korkunç ihtilâlci patlamalarla hiçbir surette kıyaslanamaz. Hiç şüphesiz, sefalet ve baskıya karşı bu sayısız âsilerin elebaşılarında, sosyal taleplerinin düzenli ve bilgili bir açıklamasını beklemek beyhûde olur. Bunların eseri savaş alanında şekil alıyor. Görevleri, yandaşlarının bilisiz ve kaba kitlelerini tahrik etmek, onlara, değme Roma generalini yenme olanağını veren bir ihtilâlci kudurganlık aşılamaktan ibaret kalıyordu.[1]

*

* *

[1] *ibd.*, s. 279-81.

Yine bazı tespitlerle işe başlayacağız.

Arkaik ve Klasik dönemlerde, zatî Yunanistan ve İtalya ve Sicilya ile Küçük Asya'nın batı kıyısında bazı ilk Grek kolonilerinde *chōra* (χώρα) sözcüğü çoğu kez *agroi* (tarlalar), site-devletin, *polis* (πόλις)'in kırsal kesimi ile eşanlamlı olarak kullanılmış; ve bazen *polis*'in kendisi de, kentsel alanının dar manasında, *chōra*'sı ile tezat teşkil ediyordu. Bununla birlikte, bir yerli halkın tâbi duruma getirilmesi dışında genellikle, mezkûr mahallelerde, *polis*'in içinde ya da onun merkezine yakın yerde yaşayanlarla kırsal kesimde yaşayan köylüler arasında, bu sonuncular öbürlerine göre belirgin şekilde az kentleşmiş olsalar bile bir temel fark bulunmuyordu. Yüksek sınıfların ürünü yazında bunlar çoğu kez, bir hâmi edasıyla, "hödük" (örneğin Xenophon'da *chōrìtai*) olarak niteleniyorlardı. Ama bu, onların zaman zaman basit türden üstün erdem sahibi olarak görülmelerine mani değildi. Bununla birlikte her iki grup da Grekti ve az veya çok ölçüde bir müşterek kültüre iştirak ediyordu.

Grek uygarlığının ancak İskender zamanında ve Helenistik dönemde girdiği Asya ve Mısır'ın bölgelerinde durum çok farklıydı. Asya'da, hiç değilse İskender zamanından itibaren *chōra* ve *polis* terimleri bazen belli bir teknik anlamda kullanılmış: *chōra*, herhangi bir Grek *polis*'i tarafından idare edilen topraklara dahil olamayan engin alanın tümü oluyordu; bazen *chōra basilikē* (kraliyed *chōra*'sı) olarak anılıp, İskender'in halefleri kralların doğruca müstebit ve bürokratik idaresi altında bulunuyordu; o ise ki *polis* cumhuriyet hükûmetlerine ve koşullara göre farkeden bir kararsız özerkliğe sahipti. Roma idaresi altında *polis* ile *chōra* arasındaki temel bölünme devam etmişti ama *chōra*'nın büyük kısmı derece derece belli *polis*'lerin idaresi altına girmişti ve bu sonuncuların herbirinin kendi *chōra* (Latin Batı'da *territorium*)'u vardı. Köylüler mutad olarak onları denetleyen *polis*'in yurttaşlık hakkını haiz değillerdi ve başlıca köylerde (*kōmai*) yaşarlardı. Greko-Roman uygarlığı esas itibariyle kentseldi; ve içinde doğmadığı, bu toprağın köklerinden yetişmediği alanlarda geniş ölçüde bir üst-sınıf kültürü olarak kalmıştı. Bunun sahipleri kırsal kesimdeki yerlileri sömürüp karşılığında çok az şey veriyorlardı. Rostovtzeff, bir bütün olarak Roma İmparatorluğundan söz ederken şunları söylüyor:

"...Ama her sitenin geniş bir «arazi»si, yani sitenin kendisiyle bir siyasî, içtimaî ve iktisadî birim teşkil eden büyük bir toprak parçası, ve bu site-arazilerinin yanında kent yaşamına sahip bulunmayan geniş bölgeler mevcut olduğuna göre genel olarak sitelerin nüfusunun kırsal kesiminkine göre küçük bir azınlık teşkil ettiğini söylemek doğru olur. Uygar yaşam bittabî, sitelerde temerküz etmişti; bazı entelektüel ilişkileri ve dolayısıyla arkadaşlarıyla tartışacak birşeyi olan her kişi kentte yaşıyordu ve başka bir yerde yaşayabileceğini tasavvur edemiyordu: Onun için γεωργός ya da *paganus*, yarı uygar veya

uygarlıktan nasibini almamış bir aşağı yaratıktı. Bu itibarla bizim için eski dünyanın yaşamının eski sitelerinkinin az çok aynı olması şaşırtıcı olmaz. Siteler bize kendi öykülerini anlatmışlardı, kırsal kesim ise daima sâkit ve çekingen kalmıştır. Bu sonuncusu hakkında bütün bildiklerimiz çoğunlukla sitelerin adamlarından öğrendiklerimiz olup bunların gözünde köylüler, Grek ve Roma *burjuva*-komedisinde olduğu gibi alay konusu, bazen de, ahlâk felsefecileri, hicviyeciler ve zarif şairlerin eserlerinde olduğu gibi site hayatının habasetini tebarüz ettirme vesilesi oluyorlardı. Bazen, çok sık olmamakla bilikte, site halkı, Genç Plinius'un mektupları ve Dio Chrysostomos'un söylevlerinin bazı bölümlerinde olduğu gibi, kırsal kesimden, kendileriyle ilgili olan pratik vechesiyle, bir gelir kaynağı olarak bahsediyor..."[1].

Bu itibarla Ortaçağ uzmanı Amerikalı Lynn White'in aşağıdaki sözlerine gönül rahatlığı ile katılabiliriz: "...Onlar (eski toplumlar) gerçekten, ancak kavrayabildiğimiz derecede tarımsaldılar. İyice müreffeh bölgelerde bile, tek bir insanın toprağının dışında yaşamasına imkân vermek için on kişiden fazlasının tarlada gerekli olduğu, bir muhafazakâr tahmindir. Kentler, bir kırsal ilkellik okyanusunda uygarlık mercan adalarıydılar. Bunlar korkunç derecede az, kuraklık, su baskını, veba, sosyal karışıklık ya da harp haliyle hızla tahrip olabilen bir artık tarımsal üretim tarafından destekleniyorlardı. Köylüler, yiyecek kaynaklarına daha yakın olduklarından, açlık zamanında kaçırabildiklerini saklıyorlar ve erzakın kentlere varmasını önlüyorlardı" *(Fontana Economic History of Europe, I. The Middle Ages, ed. C. M. Cipolla, 1972, s. 144-5).*

Son cümlede ifade edilen düşünce o zamanlar, Grek alanını da içine alan Roma İmparatorluğu için daha az doğruydu şöyle ki imparatorluk hükûmeti ve belediyelerin had derecede etkin sömürü ve denetlemesi vardı.

Ve bütün bunlara, daha Milâdî yılların neredeyse başından itibaren kayda geçmiş Ortaçağ'ın angaryalarını (Grek *angareia,* çoğ. *angareiai* ve Latin *angariae*) da eklemek gerekir.

İş bununla da bitmiyor. Üstün kentliyle basit köylü arasındaki tezat tanrısal alana da taşıyor. Toplanmış bir fabl divanında, tanrılar arasında aptal (*euêtheis*) olanlar kırsal yörede otururken site duvarı içinde yer tutmuş olanların yanılmaz oldukları ve herşeyi denetimleri altında tuttukları anlatılıyor[2].

*

* *

Eşitçi ve internasyolanist eğilimler Atina'nın entelektüel çevrelerinde çok erken zamanlarda ortaya çıkmıştı. Daha ilk sophistlerin soruna hiç değilse en

---

[1] M. Rostovtzeff. — The social and economik history of the Roman Empire. Vol. I. Oxford 1971. s. 192.

[2] G. E. M. de Ste-Croix. — The class struggle in the Ancient Greek World. London 1981. s. 9-18.

azından dokunduklarını görüyoruz. Nitekim Antiphon'un (M. Ö. 480-411, Atina. Hatip ve devlet adamı. Retoriği bir meslek olarak uygulayan ilk Atinalı olarak bilinir) insanları istisnasız, aynı sıraya koyduğunu görüyoruz: "Grek ya da barbar olmaları önemli değil" diyordu. İmtiyazlı sınıfa mensup kişilere saygıyla davranan ve düşük koşulluları aşağılayan yurttaşlarından öfkeyle bahsediyordu: "Böyle hareket ederek biz uygar değil, barbar oluyoruz" diye bağırıyordu, Kea'lı Prodikos (M.Ö. V. yy Grek sophisti. Sokrates'in çağdaşı). Gezginci öğretmen olarak büyük servet yaptığı söylenir. Xenophon'un zikrettiği *Herakles'in seçimi* adlı eserinde genç kahraman, zevk ü sefanın çekici yolunu terk edip görev yolunu yeğliyor — EA) bütün insanları *doğu hukuku*'na göre *ortaklar* olarak görüyor. Protagoras da[1] (Abdera, M.Ö. 485-410), içinde Eflâtûn'un müstakbel "Cumhuriyet"inin çizgilerinin seçildiği bir ideal toplum düşünü görüyordu.

Ancak müteakip dönemde, bunların tilmizlerinin kuşağınınkinde, sosyal telâkkilerin oldukça kesin tezler halinde ifade edildiğini görebiliyoruz ve bunların genel hatlarını yeterince biliyoruz. Bu durumda Antisthenes ve kelbiyyûn (Kynikler) adı altında bildiğimiz bir yandaş kategorisi bahis konusu oluyor[2].

Antisthenes (M.Ö. 445-365), genellikle Sinoplu Diogenes'in kurduğu varsayılan Kynik felsefe okulunun gerçek kurucusudur. Zengin bir ailede yetişen Antisthenes'in felsefesinin kökleri, toplum yapısında gözlediği çelişki ve haksızlıklara dayanıyor. Daha mutlu ve insanca bir yaşama giden yolu gösterecek bir düşünce sistemi oluşturmaya çalışmış, mutluluğun ahlâkî erdeme dayandığı ve erdemin de öğretim yoluyla aşılanabileceği inancını savunmuş.

Antisthenes, insanlara erdemli olmayı öğretirken, nesneleri iki kategoriye ayırıyordu. Özel mülkiyeti, duyusal hazları ve öteki zevkleri içine alan dış dünyaya ait varlıklar; doğruyu ve insan ruhu hakkındaki bilgileri içeren, insanın iç dünyasına ait varlıklar. İnsanın kolayca baştan çıkarılabilen maddî yanının bastırılması gerektiğini savunan Antisthenes ruhun zenginliğini araştırmaya yardımcı olacak fizikî ve zihnî acıyı kabullenmeleri için öğrencilerini yüreklendiriyordu. Öğretim yöntemini, kendi düşüncelerinin ve inançlarının bu-

---

[1] Yunanlı Sophist. Yaşamının büyük bölümünü Atina'da geçirmiş ve düşünceleriyle döneminin ahlâk ve siyaset anlayışını önemli ölçüde etkilemişti. Sophismin sözcülüğünü yaptığı kırk yılı aşkın süre boyunca insanlara günlük yaşamlarında "erdemli" olmayı öğrettiğini söylüyordu. Ünlü, "insan herşeyin ölçüsüdür" önermesiyle algıların, hattâ bazılarına göre yargıların da göreliliğini dile getiriyordu. Sophist olarak büyük bir servet ve ün kazanmıştı. Geleneksel ahlâk ilkelerini benimsemesine karşın *Peri Theon* (Tanrılar üzerine) adlı yapıtında , tanrılara inanma konusunda agnostik tutumunu ortaya koymuştu ve bu yüzden de dinsizlikle suçlanmıştı; kitapları halkın önünde yakılmış ve yakl. 415'de sürgün edildiği Atina'ya bir daha dönmemişti. Eflâtûn, erdem konusunu ele aldığı diyaloguna onun adını vermiştir (AB). Bunun da agnostik tutumu, yukarda mezkûr *usabeia*'ya ya ithal edilmiş...

[2] Gérard Walter. — *op. cit.*, s. 282.

lunduğu yüksek bir tepeden, Herakles söylencesinde olduğu gibi toplumun budalalıklarına ve haksızlıklarına karşı "ulumak" biçiminde tanımlıyordu. Bu nedenle Kynik (Yunanca *Kyon*, "Köpek") adını alan felsefe okulu Antisthenes'ten sonra uzun süre yaşayacaktı[1].

Kynism mektebinin önderi tarafından ortaya atılan doktrine işin başından itibaren toplumun dışına itilmiş bir takım insanların intisabetmesi doğaldı. Ancak, bu doktrinin, veya modanın hayli varlıklı kişiler tarafından ortaya atıldığı bir vakadır şöyle ki bu kişiler, bir anda, zenginlikten iğrenip, sürdükleri rahat yaşamdan yorgun düşüp mallarından feragat ederek ve hertürlü para derdinden kurtulmuş olarak Kynik'lerin serseri hayatına girmişlerdi.

Antisthenes bunlardan biriydi. Onun ilk muakıpları da aynı şekilde varlıklı ortamdan gelme idiler. Bir anî çoşkuya kapılmış Thebes'li Krates, çok kabarık olan servetini terk ediyor. Günün birinde bir dram seyrederken, yiyeceğini dilenen Telippe rolündeki aktörün oyunundan o denli duygulanıyor ki derhal bütün malını satıp elde ettiği 300 talenti yurttaşlarına dağıtıyor. Sonra, fakir ve herşeyden yoksun olarak diyardan diyara geziyor ve trajedilerinin birinde özetlediği doktrinini vaaz ediyor:

"Yurt olarak tek kentim, tek damım yok
Tüm evren, işte kent, işte bana hazırlanmış olan mesken".

Bir gün, bu yolda giderken, Trakya'nın en zengin ailelerinden birinin kızı, bu olabildiğince çirkin ve şekilsiz adamın fikirlerine âşık oluyor, bütün servetini itiyor, çok parlak izdivaç tekliflerini reddediyor ve ailesine gönlünün adamının serseri yaşamına katılacağını bildiriyor. Ailenin itirazlarını da intihar tehditi ile etkisiz kılıyor. Ve bundan böyle bu acayip çifte heryerde rastlanıyor, çoğu kez garip aşırılıklarıyla

Bu örnekler uzatılabilir: Syrakusa'lı Monime, Sinop'lu ünlü Diogenes. Menippe ... Büyük İbranî peygamberlerinin çoğu da varlıklı ailelerden gelme değiller miydi?

Eflâtûn, tarafsızlıktan uzak olarak güçlü bir kişiliğe sahip Antisthenes'e saldırıyordu. O ise ki Kynik'lerin halkın yanında oldukları hiç şüphe götürmez. İlk olarak Yunanistan'da köleliğe karşı tavır alıp onu doğaya muhalif ilân etmişlerdi. Elimize geçen yazı parçalarının çoğunda bunlar her fırsatta fakirlere ve bütün zulüm görenlere karşı en içten sevgiyi ve zengini ve güçlülere de en ileri düşmanlıklarını ifade ediyorlar. Ama ... fakir ve açlara, sefalet ve açlıklarını sevdirmeye girişmek cesaretini de bulmuşlardı. Ömür boyu soğan, zeytin ekmekle yetinen bütün bu sefilleri, zenginliklerin, maddî rahatlıkların değeri olmadığına, bunların insanı alçattığına, onu ahlâkî çöküntüye götürdüğüne,

[1] AB.

buna karşılık da kendi sefaletlerinin, beşerin en üstün hayali olduğuna ikna etmek istiyorlardı.

Bittâbi bu muhakemenin Atina proletaryasının emel ve isteklerine gerçekten tekabül ettiğini kabul etmek zordur. Bununla birlikte halk kitlelerinin, onların önüne serilen iştirakçi ve eşitçi temaları en çoşkun sevgiyle karşılamayı sürdürdükleri de bir vaka idi[1].

*
* *

[1] Gérard Walter. — *op. cit.*, s. 285-295.

EFLÂTÛN'UN CUMHURİYET'İNDEN ÖNCE SOSYAL YENİDEN YAPILANMA PROJELERİ

Aristo bize Eflâtûn'dan önce başka "Cumhuriyet"lerin de kaleme alınmış bulunduklarını, bunların yazarlarının bazen meslekten politikacı ya da feylosof, bazen de meslekten olmayan kişiler olduklarını anlatıyor[1].

Ve bunların hepsinin, halkın içinde yaşadığı mevcut idare sistemine, Eflâtûn'un önerdiklerinin herhangi birinden, daha yakın geldiklerini; çocuk ve karıların paylaşılması ve kadınlar için müşterek sofra gibi yenilikleri hiç başka bir kişinin hattâ düşünmediğini bile; işe aslından başlamayı yeğlediklerini ki bunun bazıları için mümkün olan en iyi servet tevziini sağlamak olduğunu şöyle ki kavgaların daima bu temel zorunluluklardan doğduğunu; bunun bütün yurttaşların malvarlıklarının eşitleştirilmesini ilk teklif eden Kalkedonya'lı Phaleas kafasındaki güdü olduğunu ekliyor[2]. Ve devam ediyor Aristo:

"O, (Phaleas), bunu yapmanın en başlarda güç olmadığını, herne kadar yerleşmiş cari durumlarda daha zor olsa da yine, basitçe zenginlerin drahoma verip bunu kendileri almaması ve fakirlerin de drahoma vermeyip almaları suretiyle bütün mülklerin aynı düzeye hızla getirilebileceğini iddia ediyor. Eflâtûn, *Kanunlar*'ı yazarken, mülkiyet kontrolunda bir noktaya kadar serbestinin bulunmasının gerektiğini, ama daha önce de ifade edildiği gibi, hiçbir yurttaşın, en küçük mülkün beş katından daha fazla mülke sahip olmaya hakkı bulunmadığını düşünüyordu. Bu doğrultuda kanun yapanlar unutmamalıdırlar ki (unutmaya gerçekten eğilimli olduklarına göre), mülk miktarını saptarken çocuk sayısının da tespiti gerekir; şöyle ki mülkün boyutu için çocuk sayısı çok fazla olursa, yasayı olduğu gibi tutmak imkânsız olur. Tutulacak olursa, zengin olan çok kişi fakir olacaktır; bu, en istenmeyen bir sonuçtur zira bu kişiler ihtilâle eğilmekten zor alakonur".

"Bu mülk eşitliğinin durumun haiz olduğunu farzettiğimiz ve hayli eskiden beri gerçekleşmiş olan ortaklık üzerinde büyük etkisi vardır; bu, Solon'un kanunlarında görülür; sınırsız toprak alımını yasaklayan kanunun bulunduğu siteler mevcuttur; bunun gibi, mülk satımını önleyen kanunlar da, örneğin Lokris'de[3] olduğu gibi var olup burada mülk sadece satışı zorunlu kılan bir ta-

---

[1] Aristotle. — The politics.transl. T. A. Sinclair, Penguin Books. Middlesax II/7 (s. 73).

[2] *ibd.*

[3] Kıta Yunanistan'da Lokris'lilerin ülkesi. Özellikle dağlık bölgelerde uzanırdı ve Dorların istilâsına uğrayan Phokis arada kalmak üzere Ege denizi kıyısındaki *Doğu Lokris* ve Krissa körfezi (Korinthos körfezi) kıyısındaki *Batı Lokris* olarak ikiye ayrılırdı (ML.).

lihsizlik durumunda elden çıkarılabilirdi. Başka yasalar da eski toprak parçalarının hiç dokunulmadan muhafazasını âmirdi. Böyle bir yasanın ilgası Leucas (Lefke) anayasasını demokratik-üstü kılmıştı; sadece gerekli nitelikleri haiz kişilerin memuriyete atanabilmesi imkânı artık ortadan kalkmıştı. Mülk eşitliği olup da bunun düzeyi fazla yüksek tutulduğunda sonuç lüks aşırılığı, veya çok alçak tutulduğunda kaçınılmaz rahatsızlıktır. Bu itibarla bir yasa yapıcı için mülk sahipliğini eşitlemenin yeterli olmadığı açıktır; o, uçlar arasında bir orta-yol saptamayı hedef almalıdır. Herkes için aşırı olmayan bir miktar tespit edilmiş olsa bile bu dahi amaca cevap vermeyecektir; şöyle ki iştahları eşitlemek, mülkü eşitlemekten daha gereklidir ve bu, yasalar altında uygun eğitimle yapılabilir. Belki de Phaleas bunun tam kendisinin istediği olduğunu söyleyecektir; zira devletlerde mülk eşitliği gibi eğitim eşitliğinin de bulunması gerektiğini ileri sürüyordu. Ancak eğitimin tastamam ne olduğu bildirilmelidir; bunu basitçe tek ve aynı olması gerektiğini söylemenin yararı yoktur..."

"Hiç kimsenin üşüdüğü veya aç olduğu için elbise veya yiyecek çalmaya tevessül etmemesini sağlayarak servet eşitliğinin bu tür cinayetler için yeterli bir önleyici olduğu ileri sürülüyor. Ama yaşam gereklerinin teminat altına alınması insanların mülkiyete karşı cinayet işlemelerinin tek amacı değildir; onlar uzun zamandan beri göz diktikleri şeylerin de tadını almak isterler; ve bu arzuları salt gereksinmelerin ötesine gittiğinde, cinayette çare arayacaklardır. ... Büyük cinayetlere gelince, insanlar bunu gereksinmelerinin tatmini için değil, amaçlarının ölçüsüz olduğu zaman işlerler. Isınmak için kendini bir zalim (tyrant) yapan adam işitilmiş midir? Bu aynı nedenden, cinayetin büyüklüğü, bir zalimi öldürmekte, bir hırsızı öldürmekten daha büyük saygınlık vardır. Böylece de, Phaleas'ın anayasasının belirgin özelliklerinin, küçük cinayetlere karşı bir koruma olduğu sonucuna varabiliriz".

"Bunların ötesinde Phaleas başlıca, gerektiği gibi cıvarla ve sair yabancı sitelerle ilişkilere aldırmadan sitenin iç tertibinin iyi işler hale getirilmesiyle ilgilidir. Bir anayasanın çerçevesini çizerken savaş için güç sağlanmasını düşünmek esastır; ama Phaleas buna dair birşey söylemiş değil. Bir ulusun refahı onun gücünün bir parçasıdır; zira sadece iç ihtiyaçlar için değil, aynı zamanda dış tehlikeleri karşılamak için de yeterli kaynak bulunacaktır. Bu amaçla mülklerin toplam miktarı daha güçlü komşuları imrendirecek kadar fazla olmayacaktır; öbür yandan da bir eşit veya benzer düşmana karşı bir savaşın maliyetini sağlayamayacak kadar az olmamalıdır. Bittabi Phaleas sınır koymuyor ve artık servetin çok faydalı olduğu yadsınmıyor ... savaş muazzam servetin çekiciliği ile teşvik edilmeyecektir. Örneğin Autophradates Ateneus'u muhasara etmek üzere iken, kentin valisi Eubulus ondan böyle bir muhasaranın şehrin zaptına değin ne kadar sürebileceğini ve bu süre içinde savaşın maliyetini hesabetmesini istiyor ve ilâve ediyor «zira ben şimdi bundan çok daha az

bir para miktarı karşılığında Aterneus'u terketmeyi istiyorum». Eubulus'un bu sözleri Autophradates'i yeniden düşünmeye ve muhasarayı bırakmaya sevkediyor".

"Böylece, sivil karışıklıklara karşı bir emniyet olarak servet eşitliğinde muhakkak bir değerin bulunmasına karşın, bunun gerçekten çok büyük olmayan etkinliğini abartmamalıyız. İlk önce eşitlikten daha iyi bir şeye lâyik olduklarını düşünecek olan üst sınıfların hoşnutsuzluğu ortaya çıkacak. (Üst sınıf ihtilâlci hareketlerine çok sayıda örnek vardır). Saniyen insan doğasının bir kusuru da hiçbir zaman tatmin olmamaktır... Bu itibarla bir istikrarlı toplum sağlamak için mülkleri eşitleştirmekten daha iyi bir çare, doğal olarak bir üstün sınıf olanların paylarından daha fazlasını istememelerinin ve aşağıdakilerin de bunu yapamamalarının sağlanması olacaktır; bunun anlamı, bunların daha güçsüz ama ayak altında çiğnenmemiş olmalarıdır".

"Keza Phaleas'ın doğruca refahın kendisi için de söylediklerinde hatalar var. Zira o, sadece toprak mülkiyetini eşit kılıyor ve refahın aynı zamanda köleler, hayvanlar, basılmış paralar ve menkul mülkler denen herşeyden ibaret olduğunu unutuyor. Eşitlik, veya en azından belli ılımlı sınır bütün bu mülkiyet şekillerini de amaçlamalıdır. Aksi halde işler, tabiî seyrine bırakılır. Kendi öz yasa tekliflerinden Phaleas'ın bir siteyi sadece az sayıda yurttaşla sınırladığı meydana çıkıyor, en azından bütün usta işçiler kamu kölesi olup yurttaş takımı üyesi olmuyorlar..."[1]

*

* *

"Euryphon'un oğlu Hippodamos, Miletus'tan gelmişti. Bir anayasa yapmakla halen meşgul olanlar dışında En iyi Devlet hakkında ilk konuşan kişi olmuştu. Sitelerin mahallelere bölünmesini o icad etmiş ve Pire'nin cadde planlarını çizmişti. Başkalarından daima farklı olma arzusu, çeşitli yönlerden ona özgü bir yaşam sürdürmesini intac etmişti ve çok kişi garipliklerini, uzun saçları ve pahalı giysileriyle çok ileri götürdüğünü düşünüyordu; o aynı zamanda, yaz kış giydiği, ucuz ama sıcak elbise giyerdi. Keza doğal bilimlerde uzman olarak telâkki edilmekten hoşlanırdı. Hippodamos onbin nüfusluk bir site planlamıştı; site üç kısma ayrılmış, biri usta işçiler, biri tarımcılar ve bir üçüncüsü de silâh taşıyıp savunmayı sağlayanlar içindi. Arazi de üç, bir kutsal bir kamu, bir de özel kısma ayrılacaktı; tanrıların ibadeti, kutsal toprağın ürününden; savunucuların beslenmesi kamu toprağınkinden, tarımcıların geçimi de özel tarlalarından sağlanacaktı ... hükûmet memurları halk tarafından seçilecek, seçmenler mezkûr kesimlerin hepsinden oluşacaktır...".

---

[1] Aristotle. — *op. cit.* (s. 73-77).

"Hippodamos'un en çok yorumu hakkeden başlıca özellikleri bunlardır. Benim ilk eleştiri noktam tüm yurttaşlar takımının üçe ayrılmasıdır. Şöyle ki bunların hepsi, usta işçiler, tarımcılar ve silâh taşıyanlar, tam yurttaşlık hakkına sahiptirler; tarımcıların silâhı yoktur, işçilerin ne toprağı ne de silâhı vardır; bu keyfiyet onları gerçekte silâha sahip olanların hizmetkârı haline getiriyor. Bu koşullar altında memuriyet ve payelerin eşit paylaşımı imkânsız oluyor. Zira generallerin ve yurttaşları korumakla görevli olanların ve hattâ en yüksek mansıbları işgal edenlerin, silâha sahip olanların safından alınması mutlâk esastır. Öbür yandan, bunlar tam yurttaşlıkta bir olmazlarsa anayasadan memnun olmaları nasıl beklenebilir? Ama, söylediğim gibi, silâha sahip olanların diğer iki kesimden çok daha güçlü olmaları gerekir ki bu, ancak kalabalık olmaları halinde mümkündür. Ve eğer bunlar kalabalık iseler geri kalanların tam yurttaş ve hükûmet memuriyetlerine seçilebilir olmalarına ne gerek kalır? Yine, çiftçiler sadece kendilerini ve ailelerini besleyecek olurlarsa bunların devlete yararı ne olur? Hiç şüphesiz usta işçiler esastır; her devletin bunlara ihtiyacı vardır ve başka ülkelerde olduğu gibi zanaatlarının kazancıyla geçinebilirler. Ama çiftçilerin, silâh taşıyanlara iaşe sağlamaları halinde ancak devlete iştirak etmeleri mantıkî olur. Ama Hippodamos'un devletinde bu böyle değildir; işledikleri toprak kendilerinin olup onu kendi öz çıkarlarına işliyorlar. Ve muharip sınıfa destek olacağı farzedilen kamuya ait toprağı kim işleyecek? Eğer bunu muhariplerin kendileri yapacaklarsa, Hippodomus'un tasarladığı gibi, savaş adamlarıyla tarımcılar arasında fark olmayacaktır. Savaş adamlarının toprağını ekenler, kendi hesabına çalışan çiftçilerden farklı olacaklarsa bu, toplulukta bir dördüncü kesimin varlığını tazammun eder ki kesim hiçbir şeye iştirak etmeyip tümüne yabancı olur. Ve yine, kamu toprağı ile özel toprağı aynı insan ekip biçecekse, iki evi, kendininkini ve askerinkini beslemeye yeterli ürün bulunmayacaktır... Bu işte çok karışıklık var"[1].

Hippodamos mimardı ve mesleği, insanların yaşam koşullarının ıslahı sorununa yaklaşmak için çok fırsat verirdi. Dikkatlerimiz özellikle onun projesiyle aşağıda kendisinden uzunca söz edeceğimiz Eflâtûn'unki arasında görülen çarpıcı benzerliğe çevriliyor. *Cumhuriyet*'in yazarının sosyal örgütlenme planının büyük kısmı, yadsınamaz şekilde, bu selefinden istiare edilmiştir. Bu keyfiyet, ünlü feylosofun şanına hiçbir surette halel getirmez.

Aristo, "bu işte çok karışıklık" görüyorsa da hocası Eflâtûn bunda hemfikir değildir. O, Cumhuriyet'inin içinde görev ve hakların dağıtımı sorununu, Hippodamos'un çözümünü bütünüyle kabullenerek hallediyor.

---

[1] *ibd.* II/8 (s. 77-80).

Yine *Politika*'nın Hippodamos projesine dair kısımlarını tahlil ettiğimizde başka önemli bir husus da dikkatimizi çekiyor: kölelerin yazgısı üzerinde tek kelime yok. Aristo'nun bunu unutmuş olması mümkün değil şöyle ki o, "Hippodamos'un en çok yorumu hakkeden başlıca özellikleri"ni anlattığını bizzat söylüyor. Eğer, zamanının en önemli bir müessesesi olan kölelikten söz etmiyorsa bu, doğruca konunun Miletus'lu reformcu tarafından ele alınmamış olmasından ötürüdür. Bu itibarla sorun bir kez daha ve Phaleas'a göre çok daha engin bir alanda vaz ediliyor: Eflâtûn'dan önceki bir dönemde, kölelik kurumuna dayandırılmadan bir mükemmel sosyal örgütlenme düşünülebilir miydi? Buna, bütün tarihî saplantılara rağmen olumlu yanıt vermek mümkün olup bu görüşü Hippodamos'un sosyal yapısı kanıt olarak gösterilebilir. Onun ideal devletini tek bir bakış açısı içinde topladığımızda, herkesin yerli yerinde, kanun yapıcısı tarafından verilmiş göreve bağlı olduğunu görürüz: herşeyin ustası, her işin işçisi var. O halde, kölelerin işlerinin büyük kısmının türü bir hür insan sınıfı ve küçük işlerin de kadın ve çocuklar tarafından görüldüğü bir toplumda kölelere ne gerek kalır? Hippodamos, köleliğin ortadan kalktığı ya da hiç değilse en alçak düzeye indirildiği bir Devlet'i tasarlamış olması mümkündür. Gerçi, eldeki kanıtların zayıflığı karşısında bu hususta kesin karar verilemezse de Miletus'lunun eserinde eşitçi eğilimler de yadsınamaz.

*

* *

EFLÂTÛN

Burada bizi daha çok ilgilendiren, Platon, nam-ı diğer Eflâtûn'un sosyal düşünceleri olup bu bakımdan onun *Cumhuriyet*'ini biraz yakından inceleyeceğiz. Gerçekten Eflâtûn (427-347), Atina'daki oligarşi-demokrasi çatışması içinde yetişmiş ailesinde hem Perikles yanlıları, hem de sonradan en acımasız tiranlardan olan Kritias gibi oligarşi yanlıları bulunuyordu. Oligarşi yıkılıp da demokrasiye geri dönüldüğünde birtakım hayallere kapılmışsa da bunlar, bu yeni demokratların Sokrates'i idama mahkûm etmeleri üzerine uçup gidecekti. Bu arada, bahis konusu olan Atina demokrasisinin, başka bir demokrasi olduğunu da hemen vurgulayalım.

Hep söylediğimiz gibi, hiçbir "hastalık" daha önceden mevcut mikrop'suz olmaz. Eflâtûn da, Eski Yunan felsefesinde Herakleitos'tan Pythagoras'a uzanan önemli bir geleneğin mirascısı olmuştu. Onda, tilmizi olduğu Sokrates'in en önemli etkisi, felsefeyi temelde bir erdem ve iyi yaşam sorunu olarak görmek olmuştu. Bu bağlamda *Cumhuriyet*'i, birçok öğelerden oluşan geniş bir yığışım olarak görülecektir. Bunda *a)* en az üç asır boyunca Grekler tarafından yapılmış sosyal tedkiklerin özetlerini; *b)* kamu ya da özel girişimler sonucu bazı grupların bu bağlamda denemiş oldukları pratik süreçler; *c)* bir eğ-

reti varlığın gayri tabiî koşullarından aşırı uyarılmış halk muhayyilesiyle bazı entelektüel ortamların eşitçi düşlerinin kendiliğinden vaki olan işbirliği, vardır. Böyle görüldüğünde Eflâtûn'un eseri, sosyal etüdler alanında bir merhaleyi noktalayan bir tarihin bütün değerini taşıyor demektir.

Aristo, *Politika*'sında, gününün tarihî sürecine ayak uydururken Eflâtûn, bütün eserlerinde, tarihî gerçeğe, "tarihte ne olup bittiği"ne kayıtsız kalmış. Ama, genelde içe dönük dikkatini bazı hususlar çekmiş. Hiç şüphesiz bir iki güçlü feraseti olmuştu: gününün gergin siyasî hava ve sivri sivil nifakı hakkında fikr-i sabit halindeki inancı, refahla fakirlik arasında artan tezadın bir doğruca sonucu oluyordu. Özellikle Eflâtûn, bir mülkiyet vasfına dayalı, içinde varlıklının idare edip fakirin hükûmetten dışlandığı bir sistem anlamında oligarşide, fiilen biri fakirin, öbürü zenginin, daima "birbirlerine karşı gizli tertiplere girişen" iki sitenin bulunacağını idrâk etmişti. Oligarşi, refahla fakirliğin en uç düzeyiyle nitelendiği, idareci kesimin dışındakilerin az çok tümünün yoksul hale geldiği bir sistem oluyordu, ona göre. Öbür yandan, yaşamsal önemde üretim alanında teklif edeceği hiçbir değer bulunmadığı gibi, özellikle *Cumhuriyet*'te tüketim üzerine yüklenir ve onun sözde "komünism"i, onun küçük idareci "Muhafızlar" sınıfına münhasır kalır[1]. Bu gibi işlerde arzu, hayal ve eğilimlerden soyutlanıp olaylara nesnel gözle bakmanın gerektiği aşikâr oluyor...

Perikles'in ölümünden sonra en radikal demokratlar Atina politikasında en etkili güç haline gelmişlerdi. Bunların kökenleri göreceli mütevazı idi: Kleon debbağ, Hyperbolas lamba satıcısı idi; güçlerini sağlamada, Perikles'in yaptığı gibi, halk topluluğunu ikna kabiliyetlerine dayanıyorlardı. Ancak bu sonuncusunun hiçbir kez kendi muhakeme hürriyetini feda etmemiş olmasına karşın bunları kendilerini halkın tercihlerine bağlı hissetmişler ve politikaları da çoğu kez durumun gerektirdiği değil de halkın seveceği doğrultuda olmuş.

"Bu itibarla" diyor Sokrates, muhatabı Adeimantos'a "bizim ideal felsefî tabiatımız, eğer uygun şekilde öğretilirse, mükemmeliyeti geliştirmelidir, ama elverişli bir toprağa ekilmeyip başka kötü bir toprakta büyürse, tam aksi vaki olacaktır, eğer basiret müdahale etmezse. Veya delikanlılarımızın bazılarının sophistler tarafından iğfal edildiklerine dair genel kanıyı paylaşıyor musunuz? Bireysel sophistlerin etkisi gerçekten bunları bir ölçüde ifsad edebilir mi? Aslında büyük ölçüde sophist olan genç ve yaşlıya, kadın ve erkeğe tam bir eğitim vererek bunları istedikleri kişi şekline sokan kamunun kendisi değil mi?"

"Bunu ne zaman yapıyorlar?" diye sordu.

---

[1] G. E. M. de Ste-Croix. — *op. cit.*, s. 70.

"Mahkeme ya da tiyatroda toplantılardaki yerlere dolduklarında veya kamp ya da halkın başka toplantı yerinde, ve büyük gürültü ve büyük itidalden yoksunlukla teklif edilen veya yapılanları tasvib ya da beğenmediklerini bütün civarın kayaları yeniden yansıtıp yuha ve alkışlarının gürültüsünü iki katına çıkarana kadar bağırıp çağırdıklarında. Bir genç adam bundan etkilenmeden kalabilir mi?... Yaşamlarını tedris ederek sağlayan ve kamunun «sophist» deyip becerilerine gıpta ettiği bütün bu kişiler aslında halk kitlesi tarafından benimsenmiş beylik görüşlerden başka hiçbir şey öğretmiyorlar; ve buna da bilim diyorlar..."[1]

Bu diyaloğunda keyfiyeti Eflâtûn da doğruluyor!

Demokratlar hakkındaki mezkûr görüşler, onlara fazla muhabbet beslemeyen Thucydides'e ait olup bu kişilerin enerji ve kabiliyetten yoksun olmamalarına rağmen fazla haksız görünmüyor: Demokratların önderliğiyle Atina sonunda Peloponez harbini kaybetti. Bunların dış politikası mutad olarak emperyalist olarak niteleniyor. Ve *Cumhuriyet*'in I. bölümünde Thrasymachos'un ifade ettiği, kuvvetlinin zayıfı istismar etmesinin doğal ve doğru olduğu inancı doğrultusunda hareket etmeye hazırdılar.

Harbin ilk aşaması M.Ö. 421'de çıkmaza girmiş halde son bulmuştu. Birkaç yıl sonra Atina, başka bir genişleme adımı olarak, Sicilya'da Syracusa'ya büyük bir sefere kalkıştı. 412'de sefer, büyük bir felâketle sonuçlanacak, insan, gemi seferi masrafları tamamen suya gömülecekti. Dış felâketin gerginliği iç çatışmayı keskinleştirir. Demokratik liderlerin politikalarına sürekli muhalefet vardı ve en hafifinden bunların dış politikaları delilik ve iç tutumları da, sorumsuz kitleler lehine zenginin sömürülmesi olarak niteliniyordu. Sicilya felâketi muhaliflere bir olanak sağlıyor ve 411'de, kontrolün Dörtyüzler Meclisi'ne geçtiği bir ihtilâl yaşanıyor. Bunu da bir yıl sonra, birçok ılımlının tasvip ettiği (Thucydides ile Aristo, Atina'nın o güne kadar gördüğünün en iyisi olduğunu düşünüyorlardı) Beşbinlerin Hükûmeti işi ele alıyor. Bunda esasta, faal yurttaş hakları kendilerini silâhlandırabileceklere inhisar ediyordu (Atina hoplit'i ya da piyadesi, kendi silâhını sağlıyordu). Bunların ise sayıları dokuzbin, ergin erkek nüfusunun dörtte bir ilâ üçte biri kadardı. Bunun amacı siyasî denetimin, halkın en sorumlu unsurlarının elinde bulundurulmasıydı; Ama Atina, deniz gücüyle yaşıyordu ve donanmada hizmet eden en fakir yurttaşlarını işlere karışmaktan alakoyamazdı. Beşbinler Hükûmeti sadece bir yıl sürmüş, demokratik düzen yeniden yerine yerleşmiş ve demokratlar tarafından muhalifleri oligarşiklere karşı en haşin önlemler alınmıştı, şöyle ki müteakip

[1] Plato. — The Republic. Transl. H. D. P. Lee, Penguin Books, Middlesex 1965 VI/7-492-493 (s. 253-4).

altı yıl, bir "demokratik terör" olarak betimlenecekti. İşte bu fırka kinleri havasında Eflâtûn onsekiz yaşına ermişti[1].

Çağlar boyunca Eflâtûn'un siyasî düşüncesine gösterilen delice abartılmış saygı kısmen onun dikkate değer *edebî* dehası ile bilginlerin çoğunun anti-demokratik içgüdüsü nedeniyledir. Gerçekten Eflâtûn, en üst derecede anti-demokratikti. Onu, *mutad Grek anlamında* tipik "oligarşik" tesmiye etmek doğru olmaz: o, zenginin, *bu haliyle*, idare etmesini istemiyordu. Eflâtûn hiç şüphesiz Grek oligarşisinin standard şeklinin, varlıklı sınıfın idaresi olduğunu biliyordu. Ama hem onun "en iyi" ve hem de "ikinci en iyi" Devlet şekilleri, herhangi bir türlü değişme veya gelişmeyi önlemek üzere tasarlanmış ve maişetleri için çalışanların hepsini siyasî haklardan sürekli mahrum eden demir çemberli oligarşilerdi. Aşağıdaki diyalog parçalarında Sokrates'in ağzından Eflâtûn'un elleriyle çalışan bütün kişilere ne denli mağrurane tepeden baktığı işitilir: "...felsefe, kötüye kullanılmış haliyle bile, başka meşguliyetlerden çok daha yüksek üne sahiptir, bu cılız yaratığın hased ettiği o ün; bunların beyinleri, elle iş görmekten vücutlarının bozulmuş olması gibi, tekdüze yaşamlarıyla ezilip büzülmüştür. Bütün bunlar sonuç olmuyor mu?"

"Evet"

"Bütün dünya için bunlar, henüz hapisten çıkmış ve para yapmış, bir damat gibi en yeni elbiselerini giymiş olarak servetini kaybetmiş patronunun kızına talib olan bazı kel kafalı seyyar küçük tenekeci gibidirler"[2].

Eflâtûn'a göre demokraside zenginle fakirin mücadelesi bir "zalim"in[3], halkın adamı olarak, iktidara gelmesini, özel ordusuyla da baskıyı artırmasını sonuçlandırıyor:

"«Hürriyet» dedim. Bunun bir demokratik toplumun en büyük meziyeti olduğunu duymuşsundur ve bu nedenle de bir hür insanın içinde yaşayacağı tek uygun toplumdur".

...

"Tam söylüyordum, başka herşeyin pahasına bir aşırı hürriyet arzusu, demokrasinin dibini oyan ve tyranlığı çağırmaya götüren şeydir"[4].

Şimdi Eflâtûn'un ilerde işimize yarayacak olan felsefî düşüncelerine kısaca değinelim.

---

[1] *ibd.* Çeviricinin önsözünden. s. 9-11.

[2] *ibd.* VI/7-495 (s. 257).

[3] Geleneksel "tyran", aslında transkripsiyonlar olan Grek sözcüklerini çevirmek üzere kullanılmıştır. O ise ki Grek "tyran"ın başlıca niteliği onun bir mutlak ve tek idareci oluşu idi: bu itibarla bunu daha tarafsız "despot" sözcüğü ile ifade etmek daha doğru olabilir. (*ibd.* VIII/9-562, çevirinin dipnotu-s. 335).

[4] *ibd.*

Bu düşüncelerin temel öğesi *idea* öğretisi oluyor. Bu dünyada insanların aynı adı verdikleri ve farklı nesnelerin herbirinin "o şey" (o adı taşıyan şey) olmasını sağlayan varoluş biçimidir. *İdea*'lar maddesiz nesnelerdir. Bu varlıklar, algılanabilir fizikî dünyadan farklı olan bir *idea*'lar dünyasında bulunurlar. Burası ancak düşünce yoluyla ulaşılabilecek bir dünya olup biçimler burada yer alırlar. Bu sıralanmış düzende yukarıda her *idea*'yı o *idea* yapan "İyi *İdea*'sı" vardır ki bu, bütün biçimleri belirler.

Buna göre, her kişinin ruhu bedenî yani fizikî biçimine girmeden önce biçimler dünyasında yer almış ve bütün biçimleri görmüştür. Ama bedenî varlık bulduğu anda "şok" geçirir ve biçimler dünyasında gördüklerini "unutur". Çocukluğundan itibaren algılanabilir dünyadaki nesneleri öğrendikçe de aslında bu nesnelerin aslı olan *idea*'ları anımsar. Bu yüzden öğrenmek, anımsamaktır.

Böylece şekillenen eğitim ve felsefe görüşüne göre ise öğrenmek, zihne yeni bilgi parçaları sokmak değildir zira ruhta zaten bütün bilgilerin temeli olan *idea*'ların görüntüleri vardır. Ama bunlar unutulmuş oldukları için, öğrenmek hatırlamak, öğretmek de hatırlatmak olmaktadır. Dolayısıyla eğitim süreci, dünyadaki algılanabilir nesnelerden başlayarak *idea*'lara ulaşmak, bunların çeşitli düzeyleri içinde ilerleyerek yükselmek, ve sonunda "İyi *İdea*'sı"na ulaşmaktır. Ama insan bu süreci tek başına tamamlayamaz; daha önce aynı süreci geçirmiş birinin felsefenin temel yöntemi olan "diyalektik"i uygulamasıyla yönlendirilir ve adım adım *idea*'ları hatırlar. Bu felsefî eğitim yöntemi karşılıklı soru-yanıt'a, yani diyaloga dayanır. Hem "diyalektik", hem de "diyalog" sözcüklerinin kökü olan *dialogomai,* iki *logos* (us) un karşı karşıya olması anlamına gelir. Felsefe öğretmeni, sorduğu sorular ve aldığı yanıtlarla öğrencisinin zihninde *idea*'ları hatırlamasını engelleyen inançları çürüterek yok eder ve onun *idea*'lara ulaşmasını sağlar.

Yani "bu süreci tek başına tamamlayamayan" insana mutlaka bir "mürşit" gereklidir... Devam edelim.

Eflâtûn bu görüşlerini, en önemli yapıtı olan *Politeia (Devlet)* da açıklıyor. Bunda bütün felsefesinin temel amacı olan "adelet nedir?" sorusuna yanıt veriyor. Burada "adalet", hem bireyin doğru ve haklı biçimde yaşamasını, hem de bir bütün olarak toplumun adaletli ve dengeli örgütlenmesini kapsar. Adalet ancak doğru bilgi ile mümkündür ve "herkesin kendi işini yapması", ayrıca her kişinin toplum açısından kendisine düşenleri yapması ve de yetenekleri ölçüsünde yapabileceklerini yapmasıdır.

Eflâtûn, bu "adalet" anlayışı içinde gerçekleşecek toplumun sınıflarını da, kişilerin diyalektik eğitim sonucu ulaşabildikleri bilgi düzeylerine göre belirliyor. Bunda kıstas, ruhların gelişme düzeyleri oluyor. Ruhun sadece fizikî gereksinimlerle ilgili bölümleri gelişmiş olanlar, üretici sınıfını; ruhun irade ve direnme bölümlerine çıkanlar, "Muhafızlar" sınıfını; ruhun ussal yanını geliş-

tirerek felsefî bilgi düzeyine çıkmış olanlar da en üst yönetici sınıfı oluşturacaktır. Bütün bu düzeyleri ve kişilerin konumlarını da her doğan çocuğa eşit olarak uygulanacak eğitim belirleyecektir[1]. Eflâtûn kadar etkisi yaygın feylosof yoktur. Düşünceleri çeşitli kaynaklardan Hıristiyanlık ve İslâm'ı derinden etkilemiştir şöyle ki ölümsüz bir ruh, herşeyi belirleyen tek bir etken ve toplumsal yaşamda, yaşanan dünyanın dışında bulunan ama onu, yani toplumsal yaşamı, belirleyen bir dünyanın bilgisiyle bunun şekil alması, temel öğeleri teşkil ediyor. Bunların hepsi tektanrılı dinlerin esasını oluşturmuyor mu?

Evet, "dünya dışı dünyanın bilgisi", "kel kafalı Tenekeci"yi birinci gruba, sözüm ona "komünistik" bir yaşam sürecek olan muhafızları ikincisine, oligarg ve tyranları da "üst yönetici sınıfı"na dahil ediyor...

Ancak bizim bu felsefede özellikle dikkatimizi çeken husus, hulûl-tenasüh (metempsychosis-transmigration) olayıdır ki buna ilerde heterodox Türk-Islâm tarikatlarında rastlayacağız.

Dönelim Eflâtûn'un toplumsal "proje"lerine. Bunları, konunun uzmanı F. M. Cornford'un tefsirlerinden istiare edeceğiz. Bunlar, feylosofun çok yaygın olan etkisi dolayısıyla önemli görünmektedirler.

Bir ideal hali inşa etmekte asıl amaç, bunda bireyden daha geniş bir ölçüde temsil edilen adaleti bulmaktır. Erdemin tümünü dört esas niteliğin oluşturduğu farzedelerek Eflâtûn hükümetin, başka deyimle yurttaş sıfatıyla toplum, onu oluşturan bireylerin irfan, cesaret, itidal ve adaletinin nelerden ibaret olduğunu sorguluyor.

Devlet işlerinin idaresinde irfan-bilgi, tartışıcı takımın pratik ihtiyatı veya iyi önerileri olacaktır. Sadece feylosof İdareciler, toplum için tümüyle neyin iyi olduğu hususunda gereği kadar ferasetli ve bütün şekilleriyle iyiliğin manasının mübrem bilgisine dayanan "doğru inanç" sahibi olacaklardır. Yardımcılar-'ın sadece İdareciler'in müsaadesiyle kabul edilmiş bir doğru inançları olacaktır. Bunların işlevi icrai olup tartışıcı değildir.

Devlet'in Cesaret'i hüç şüphesiz döğüşme gücünde belirecektir. Sokrates cesareti gerçekten olanın veya olmayanın, korkulacak olanın bilgisi olarak tanımlamış ve ona, hangi şeylerin gerçekten iyi veya fena olduğunun bilmekten ibaret olan tüm erdemlerin bir ayrılmaz parçası olarak bakmıştır. Eğer gerçek kötülük sadece ahlâkî kötülükse, o zaman fakirlik, ızdırab ve başkalarının bizi düçar edebileceği, ölüm de dahil tüm kötülükler korkulacak şeyler değillerdir şöyle ki bunlar doğru yaklaşımla karşılanacak olurlarsa, bizi daha kötü insan yapamazlar. Bu bilginin tamamına sadece feylosof İdareciler sahip olacaklar-

[1] AB.

dır. Yardımcılar'ın cesareti, eğitimlerinin onlara aşıladığı inanca sıkıca bağlanmaktan ibaret olacaktır.

İtidal, beklenebileceği gibi, Devlet içinde en aşağı tabakanın özel fazileti değildir. Kendine hâkimiyet gibi, aşağı unsurların daha yukardakilere tabiiyetini ifade eder ama idare, idare edilenin gönül rızasıyla olmalı ve itidal bütün sınıfların, kimin idare edip kimin itaat edeceği hususunda müttehid rızasını içerecektir. (*Devlet adamı* - kitabı-'nda - 276 E- gerçek kral despottan, idaresine gönüllü inkıyadı ile tefrik edilmektedir). Dolayısıyla bu, bütünün bütün parçalarını yayan ve birleştiren bir ahenk gibi, bir dayanışma prensipi gibidir. Farklı ve tamamlayıcı öğelerin ahenkli birliğini vurgulayan *yasalar* (Kitab) da, bu fazilet hattâ Adalet'i bile gölgeler.

Adalet, parçaları ayrı tutan farklılaşmanın mütemmim prensipidir. Bu, bizden önce bütün devlet yapısında olmuştur şöyle ki ilk olarak, doğal kabiliyetlere dayalı işbölümü şeklinde ekonomik düzeyde meydana çıkmıştır. "Kendi öz işini yapma" şimdi daha geniş, topluluk içinde birinin özel görev ya da işlevi üzerinde yoğunlaşma anlamını taşıyor. İşbu "kendisine ait olanı yapmak ve ona sahip olmak" kavramı, mahkemelerin adaletini kapsamak için yeterince geniştir ve herkese gereken hakları sağlar. Adaletsizlik başkalarının hak ve vazifelerine tecavüzü ifade eder.[1]

Şimdi konuyu biraz gerilerden ele alalım. Eflâtûn'un anlattığı eğitim, tüm Muhafızlar'a yirmi yaşına kadar uygulanacaktır. Daha sonra da, bunlardan, İdareci olmak üzere daha yüksek bir eğitime tâbi tutulacaklar anlatılan denemelerden geçirilerek seçiliyorlar. Daha aşağı bir sınıf olan Muhafızlar, nam-i diğer yardımcılar (muhtemelen ἐπίκουρος un karşılığı), bunlara itaat edeceklerdir.

Böylece de devlette üç sınıf bulunacaktır: İdareciler (teşrîî ve tartışıcı), Yardımcılar (icrai) ve Sanaatkârlar (Zanaatkârlar) (üretici). Bu tertip, doğuş ya da servete değil doğal kabiliyet ve kazanılmış başarılara dayanmaktadır; herhangi bir sınıfta doğmuş çocuklar, değerlerine göre yukarı aşağı yönlendirilirler.

Muhafızlar, bir nevi askerî manastır hayatı altında Spartalı basitliğiyle yaşayacaklardır. Özel mülkiyetin olmayışı (sadece Muhafızlar için), tüm devletin mutluluğunu kişisel çıkarlara feda etme iğvalarını yok edecektir. Güçlerini, herşeyin en iyisini kendilerine almakta kullanmayacaklar, doğal hünerlerinin kullanımıyla mutlu olacaklardır. Ve her hal ü kârda amacımız herhangi bir vatandaş sınıfının münhasır bahtiyarlığı değildir.[2]

---

[1] The Republic of Plato. transl. F.M. Cornford. Oxford 1961. XII/IV. 427C (s. 116-7).

[2] *ibd.* X/III-412 B (s. 100-1).

Malların ortaklığı sadece Muhafızlar içindir; ekonomik gereksinmelerle ilgili sınaî sınıf, özel mülk sahibi olacaktır. Ama Muhafızlar devletten hem zenginliği, hem de fakirliği dışlayacaklardır. Büyük refah, devleti düşmanlarına karşı kuvvetlendirmeyip zenginin fakire karşı bir iç sınıf savaşını yaratarak onu zayıflatacaktır. İttihad çok önemlidir ve devletin çok fazla büyümesine müsaade etmeyip değere göre yükseltme prensipini koruyarak idame ettirilecektir; doğruca irsî idareci sınıf bulunmayacaktır.[1]

Sokrates, feylosof kralın idaresine geçmeden önce Muhafızların nasıl "karı ve çocuklara müştereken sahip olacaklar"ını izah ediyor. Bundan anlaşıldığı gibi, Muhafızların müşterek yaşamı, erkek ve kadınların aynı eğitimi göreceklerini ve tüm kamu görevlerine eşit olarak iştirak edeceklerini tazammun ediyor: kadınlar, haklı doğal hünerleriyle, cinsiyet farkı nedeniyle en yüksek görevlerin ifasından men edilmeyeceklerdir. Böylece de, İdareci olarak eğitilmek üzere en üstün Muhafızlar seçilirken, seçim bir kadına da isabet edebilir. Kadınların toplumdan uzak ve kapalı yaşayıp siyasete iştirak etmedikleri Atina'da bu teklif, devrimci gibi görünecekti. Bu, Aristophanes'in daha sonraki komedilerinden birinin (*Parlamentoda kadınlar-Ecclesiazusae*) teması olup bundan kadın hakları sorununun daha M.Ö. 393'ten beri bahis konusu olmaya başladığı görülüyor.[2]

"Dostların herşeyi müşterektir" prensipi şimdi (sadece) Muhafızlar için özel ev ve ailelerin ilgası suretiyle uygulanmaktadır. Başlıca amaçlar şunlar olmaktadır: (1) evcil hayvanları yetiştirmede kullanılan nesil ıslâhı (eugenic) yöntemleriyle çocukları en üst düzeyde yetiştirmek ve yükseltmek; (2) Muhafızları, aile çıkarlarını, tüm toplumunkilere tercih iğvasından men etmek; (3) devlette mümkün olan en büyük ittihadı sağlamak. Kadın ve çocuklarda özel mülkiyet olmayacaktır. Kadın ve çocukların müşterek tutulmaları bu menfi anlamdadır. Gelişigüzel cima gibi herhangi birşey, şimdi bireylerin serbestçe eş seçebilmesinde olduğundan da daha fazla nesil islâhı amacını bozacaktır. Dolayısıyla cinsî cima, o güne kadar hiçbir uygun toplumda olmadığı kadar İdareciler tarafından denetlenip sınırlandırılacaktır. Mamafih Eflâtûn'nın işbu evlilik nizamı fazla vazıh görünmemektedir.

Herodotus, İskitlere komşu kabilelerden Agathyrsi'leri şöyle anlatıyor: "Agathyrsi'ler lüks içinde yaşarlar ve üstlerinde altın taşırlar. Bunların kadınları müşterektir şöyle ki hepsi kardeş olabilsinler, tek bir ailenin fertleri olarak

birarada kıskançlık veya nefret olmadan yaşayabilsinler. Sair hususlarda bunların yaşam tarzları Trakyalılarınkine benzer"[1].

Eflâtûn da, yeni devletinin temellerini (hayalinde) kurarken bir yer ve ilk yurttaşların seçimi, toprak ve halkın çeşitli ayrımları ve riayet edilecek bazı temel ekonomik kaidelerle meşgul oluyor. Ve yeni devlet tarihinin bu ilk aşamasında, yasa yapıcının, planlarını cari koşulların ışığında tadil etmesinin gerektiğini ve mülkiyet müessesesi hususundaki düşüncelerini açık seçik ifade etmek fırsatını yakalıyor. Tam bir komünizm idealdir ama mevcut durumda sınırlı özel mülkiyete müsaade edilmelidir ve hattâ başka koşullarda daha da ileri gitmek gerekli olabilir. Yani feylosofumuz bir hayalci — *ütopist* politik felsefe peşindedir: yasa koyucu aklında daima bir ideal modeli tutacaktır ve buna insanlar olabildiğince yakından uyacaklardır.[2]

Yukarıda söylemiş olduğumuz gibi, tarih boyunca en büyük ve yaygın etkiyi yapmış olması itibariyle Eflâtûn üzerine yayıldık. Gerçekten, irdelemiş olduğumuz Kilise Pederleri'nin az çok hepsinin ondan birşeyler öğrenmiş olduğunu biliyoruz. Özür dileyerek hocasını eleştiren Aristo bile, kıyısından köşesinden, etkisinden tam kurtulmuş sayılmıyor. Muallim-i Evvel'in eleştirileri, işin ütopik yanı üzerinde yoğunlaşıyor. Bunların ayrıntılarına girmiyoruz.[3]

İyonya ile çok sıkı ekonomik ilişkiler içinde bulunan Mısır'ın etkisi burada çok belirginken bu etki, daha çok Kartaca ve Batı'ya dönük ticarî faaliyette bulunan Kıta Yunanistan'da kendini hiç hissettirmiyordu. Grek feylosoflar Mısır düşüncesinden uzaklaşırken materyalisme doğru yöneliyorlardı. Atina'nın ufku durmadan genişliyordu.

Entellektüel seçkinler arasında mümtaz bir yere sahip olmuş evrensellik, (universalism) buna rağmen, *halk kitlesinin önünde gidiyordu. Sokrates'in mahkûm edilmesi, bunları, yani halkla entelektüelleri, ayıran uçurumu gözler önüne sererek, okumuşlar sınıflarının rasyonalisminin, günden güne daha çok mistisisme bağlanan halkın duygusunu etkilemekten âciz kaldığını gösteriyordu.*

Helen uygarlığının bu iki kutbunu, rasyonalism ile mistisismi yakınlaştırma işi Eflâtûn'a düşecekti. Bildiğimiz gibi, Sokrat'ın ölümünden sonra tilmizleri Atina'yı terk etmişlerdi. Eflâtûn da Mısır'a gitmişti. Dönüşünde, aynı bir sentez içinde Mısır'ın dinî düşüncesinin sonuçlarıyla Grek rasyonalismini, hattâ materyalismini birleştirecekti.

---

[1] Herodotus.— The histories, transl. Aubrey de Sélincourt. Penguin Books. Middlesex 1965. IV/104 (s. 276).

[2] Plato.— The laws, transl. Trevor J. Saunders, Penguin Books. Middlesex 1980. V/739.

[3] Bkz. Aristotle.— The politics. II/1-4 (s. 55-60).

Böylece de Eflâtûn, bir yenilikçiden çok, bütün antik düşüncenin sentezi olarak görünür.[1]

*
* *

Bir Grek site tarafından yaşayan bir kişiye ibraz edilen tanrısal kültün en eski bilinen ve Büyük İskender'den önce kesin örneğinin, siyasi düzeyde keskin sınıf mücadelesinin doğruca sonucu olması keyfiyeti son derece manidardır. Bahis konusu kült, Sparta'lı komutan Lysander şerefine, dar bir oligarşi (bunlara "decharchy", ya da on adamın idaresi deniyor) tarafından ihdas edilmişti. Bu oligarşi, onun tarafından M.Ö. 404'te Samos (Sisam)'da iktidara getirilmiştir. Bu iş, Samos demokrasisini yok edip adayı, Atina'nın ittifakından "kurtardıktan" sonra vaki olmuştur ki bu demokrasi, 405 Ağustos'unda Lysander'in Aegospotamai'de Atina donanması üzerindeki zaferinden sonra bu kentin Peloponez savaşını kaybettiği kesinleştikten sonra bile, bu kente sıkıca yapışmıştır.[2]

Aristo'nun, her bireysel durumda aşağı sınıfların (*démos*), çiftçi, zenaatkâr veya ücretli tarım işçisi veya bunların karışımı olsun, *üretimdeki rollerine göre* çeşitli demokrasi tiplerini tefrik edebilmiş olması son derece ilginç ve Muallim-i Evvel'in temel sosyolojik tasnif prensipleriyle tamamen tutarlıdır. O ise ki bundan, oligarşi şekillerini tartışan üç farklı bahiste, sadece teknik ve yapısal temeller üzerinde farklar çıkartabiliyor, ve tabiî olarak oligarşinin, kesinlikle, toprak sahipleri tarafından idare edileceğini istidlâl ediyor. Austin ile Vidal-Naquet, her ne kadar Aristo'nun "sürekli olarak sınıf mücadeleri anlamında muhakeme ettiği"ni kabul ediyorlarsa da, görünürde Marxism olarak baktıkları şeye bir eleştiri gibi "modern sınıf mücadelelerinin temsilleri"nin buraya uygun düşmediğini ve "eski sınıf müeadelelerinin bir ölçütü olarak üretim ilişkilerinde farklı grupların tuttukları yeri boş yere arayacaklarını" iddia ediyorlar. (M.M. Austin et P. Vidal-Naquet.— *Economies et sociétés en Grèce ancienne, Paris 1972, 73, s. 64-5*). Bu, harfiyyen doğru olmakla birlikte niçin kapitalist toplumda son derece ilgi çekici olan kategoriler, içinde gerçekten yersiz oldukları bir kapitalist öncesi topluma uygulanmak isteniyor? Mezkûr yazarlar bu noktada bütün Klasik Grek Devletleri'nde yurttaşların büyük çoğunluğunun şu ya da bu türlü *tarımsal* üretimde oldukları keyfiyetine göz yumar gibidirler. Zanaatkârlar sınıf olarak herhangi bir gerçek etki yapacak kadar ne kalabalık ne de yeterince önemli idiler; dış ticaret muhtemelen çoğu kez (ve muhakkak Atina'da) başlıca yurttaş olmayanların elindeydi; iç ticaret dahi,

---

[1] Jacques Pirenne.— Les grands courants de l'histoire universelle. T.I. s. 190-2.
[2] G.E.M. de Ste-Croix.— *op. cit.*, s. 74.

her ne kadar orada meskûn yabancılar gibi bazı yurttaşlar da buna iştirak ediyorlarsa da, büyük servet ve politik güç edinmeye fazla fırsat vermiyordu. Aristo, sınıflar dediğimiz yurttaş takımlarını, herşeyden önce, mülk sahibi veya bundan yoksun olmanın böldüğünü idrak etmişti.

Aristo, bazı Greklerin, herşeyden önemli olanın mülkiyetin hakkaniyetli nizamı olduğuna inandıklarını kaydediyor zira bu kişiler bütün *staseis* (sivil kargaşalık) ların kökeninin mülkiyet sorununda yattığını düşünüyorlardı. (*Pol.* II. 7) ve devam ederek bizim yukarda irdelediğimiz Kalkedonya'lı Phaleas'ın görüşlerinin bazılarını tartışıyor ve bu sonuncusunun, yine gördüğümüz gibi, her yurttaşın eşit miktarda mülkü, yani daha sonra izah ettiği gibi toprağı olması gerektiğini teklif eden ilk kişi olduğunu söylüyor. Gerisini biliyoruz.[1]

Herşeyden önce Weber'in güçlü etkisiyle artık sosyologların "sosyal tabakalaşma"yı üç vechesinden bir ya da daha fazlası altında irdelemeleri kabul edilmiş bir uygulama haline gelmiştir. Bu vecheler, sınıf itibariyle *ekonomik;* yetke ve hâkimiyet itibariyle *siyasî*; statü veya rütbe ya da nüfuz itibariyle de *sosyal* vechelerdir. Buna karşılık Marx, bir geniş mecaz, istiare olarak sosyal *tabaka*'yı nadiren kendi sınıflar kavramı içinde kullanıyor. Çok sık olarak "orta sınıf"ı (veya "orta sınıflar" veya bazı variantını) zamanında kullanıla geldiği üzere, "burjuvazi" ya da "kapitalist sınıf"ın anlamdaşı olarak yazılarına geçiriyor; ama nadiren "üst" ve "aşağı" sınıflar deyimlerini ima ediyor. Aslında "orta sınıf" tâbiri, modern havasıyla, eski dünyaya uygun düşmemektedir.[2]

"Her ütopyanın en çekici yanı, işbu büyülü yerlerde herkesin eşit olduğudur. Buralarda sınıf, rütbe ya da nüfuz farkı yoktur. Ancak bu, ütopyaların içinde yaşamanın iç sıkıcı olduğu yerler olması demek değildir şöyle ki bu durumda eşitlik, kasvetli tekdüzeliği tazammun etmez. Bütün elle tutulur ütopyalar, farklı olmanın hak ve hürriyetini şiddetle desteklemişler, ama bu farklılıkları siyasî, iktisadî vya kültürel olarak sınıflandırmayı reddetmişlerdir. Hattâ Marx'ın ütopyası, içinde ne devletin, ne sınıfların, ve ne sınıf mücadelelerinin bulunmayacağı komünist toplumda bile yine de yazarlar, şairler, müzisyenler, balıkçılar ve... bittabi erkekler ve kadınlar bulunmaya devam edeceklerdir".

"O halde bizim gerçek içinde yaşanan dünya ile «mümkün olan dünyaların en iyisi»i ayıran, bizim sosyal tabakalaşma anlayışımızdır. Ütopyada sosyal tabakalaşma sadece farklılıkları hesaba katacaktır, ama bizim dünyamızda farklılıklar çoğu kez mertebeleşmeyi, eşitsizlik ve rütbe silsilelerini tazammun eder. Sosyal tabakalaşmadan biz sadece, ister kültür, ekonomi veya biyoloji

---

[1] *ibd.*, s. 77-9.

[2] *ibd.*, s. 86.

temelleri üzerinde olsun, toplumda fertleri ayıran farklılıkları anlamıyoruz; ama bunun kapsamına, toplum içinde üstünlük ve aşağılık konumlarını tanzim eden rütbe silsilelerini de ithal ediyoruz".

"Bu ilâve boyut, yani rütbe silsilelerininki, düşüncemizde o denli egemen olmuştur ki, çoğu kez tabakalaşmanın sadece eşitsizlik ve silsile ile ilgili olduğuna inanarak öbür uca kaymaktayız. Bu itibarla ütopyacılarla bu dünyalı teamüle uygun bilim adamları kendi yollarında ifratçı olmaktadırlar".

"... Bütün beşerî toplumlar, yazılı tarihin fecrinden beri rütbe silsileleri ve kademelenmeler etrafında örgütlenmişlerdir. Ama aynı zamanda tarih, bu sonuncuların sürekli yeniden tanzimini sonuçlandıran büyük değişikliklere, bazı kıyametlere riyaset etmiştir. Yeni sıralamalar, nizamı ve rütbe silsileleri, insanoğlunun tarihin belli noktalarında izah edilmez şekilde âsi olmasından değil, daha çok, bütün silsile ve eşitsizlik prensiplerin beşerî farklılıklar üzerine sıralamalı bir nizamı icbar etmeye çabalamasından ama bunda ancak geçici olarak başarılı olmasından ötürüdür. Bunu söylemek eşitsizliğin varlığını yadsımak demek olmayıp muhakkak olarak mevcut sınıflandırmayı zihnen törpüleyeye yardım eder..."[1].

Bu gerçekçi mülâhazların ışığında, dönelim tarihî vakıaya.

Bütün tarih boyunca, bir ulus bir diğerini fethettiğinde, fâtih ulusun önde gelen kişileri, istediklerinde, mağlûbların toprağı ve sair zenginliklerinin tümünü veya bir kısmını temellük etmişlerdir. Nitekim İskender ve halefleri, tümü Büyük Kral'ın mülkü olduğuna dayanarak, Pers İmparatorluğu'nun *chora*'sının tümüne tesahüp ve gözde maiyetlerine büyük toprak ihsanlarına tevessül etmişlerdi. Romalılar bazen bu toprakların bir bölümünü, Roma Halkı'nın kamu toprağı, *ager publicus populi Romani* ilân edip bunu Roma yurttaşlarına kiralıyorlardı.

Ne Yunancada ne de Latincede "serf" veya "serflik" için herhangi bir genel teknik tâbir bulunmuyordu; ancak Latin *coloni* sözcüğü, başlarda "çiftçi" veya "kolon" anlamında kullanılmış; bu sözcük İmparatorluk döneminde hergün daha çok tarım arazisinin "kiracı"sını ifade eder olmuş ve Konstantin'in saltanatından (IV. yy'ın başı) itibaren de bugün "serf" dediğimiz adam anlamına gelmiş. 342'den sonra *colonatus* tâbiri, bağlı kolon anlamında ortaya çıkmaya başlamış. V. yy'ın ortasında, kesinlikle serfleri ifade eden Latin *adscripticii* (Yunancada *enapographoi* veya *enhypographoi*) terimini buluyoruz. Serf kolonluğunun dolu dizgin geliştiği dönemde bile, *coloni*'nin yasal koşulunu uygun şekilde ifade etmeyi, kölelik terminolojisine başvurmadan, müşkül, hattâ olanaksız görmüş. İmparator Justinianus, kölelerle *adscripticii* arasındaki tef-

[1] Dipankar Gupta (ed.).— Social stratification. Oxford 1993. D. Gupta'nın önsözünden.

rikte karşılaştığı zorluğa şiddetli tepki göstermiş. Daha önce, Trakya'nın sivil piskoposluğuna ait bir 393 yasasında İmparator I. Theodosius, herne kadar buranın *coloni*'sinin yasal olarak "hür statüde" *(condicione ingenui)* olduğunu kabul ediyorsa da işbu beyanı, "bunların doğmuş oldukları gerçek toprağın köleleri olarak *görülecekleri*'ni" ekleyerek, nitelendirebilmiş ve bunların sahiplerinden (*possessor*) bunlara "bir sahibin yetkisini" (*domini potestas*) icra edebilir şeklinde bahsedebilmiş. Ortada bir gerçek var; o da Greko-Roman toplumuna hâlâ kölelik o denli nüfuz etmiş durumda bulunuyordu ki bu, V. yy'dan itibaren gelişen serflik müesseselerini kuvvetle etkisi altında tutuyordu.[1]

Şimdi de o dönemlerin "köylü" ve "köylülük"ünü tanımlamamız gerekiyor. Hilton (*'The English peasantry in the Later Middle Ages, 1975*) "köylülük"ü her çağda faydalı bir kategori olarak kabul ediyor ve verdiği tarif köylülüğü, "izafe edilmiş itibar, veya şerefle saptanmış bir statü grubu olarak değil, toplumun maddî ihtiyacının üretimindeki yeri ile bağlanmış bir sınıf" olarak görmeye dayanıyor. Ste Croix da, Hilton'un tanımlamasından uyarlanmış aşağıdakini ifade ediyor:

1. Köylüler (başlıca çiftçiler), kendilerinin olsun ya da olmasın, onları yaşatan tarımsal üretim araçlarına sahiptirler; kendi üretken çabalarından kendi iaşelerini sağlıyorlar ve toplu olarak kendi geçim ve üremelerine gerekli olandan fazlasını üretirler.

2. Nadir *Servus quasi colonus* durumu dışında köle ve dolayısıyla yasal olarak başkasının malı değillerdir; bunlar serf olabilirler veya olmaya bilirler.

3. Toprağı işgal etmeleri hayli değişik koşullar altında olabilir: bunlar mülk sahibi, kiracı (para, aynî veya ortakçı ve çalışma hizmetleriyle karışık veya bunlarsız şekillerinde ödeme ile).

4. Arazi parçalarını esas itibariyle aile birimi olarak işlerler, bunu başlıca aile çalışması, ama bazen de sınırlı köle veya ücretli işçi kullanımı ile yaparlar.

5. Tek başına aileden daha büyük birimler, mutad olarak köyler halinde toplanırlar.

6. Köylülerin arasından çıkan ve onların arasında kalan zanaatkârlar, yapı ve nakliye işçileri ve hattâ balıkçılar gibi bağlı işçiler de köylü olarak telâkki edilebilirler.

7. Az veya çok ölçüde bunları sömüren, özellikle toprak sahipleri, borç para verenler, kent sâkinleri, ait oldukları Devlet'in, içinde politik haklarının bulunabilip bulunamadığı müesseseleri gibi tepelerine binmiş sınıfları beslerler.

---

[1] G.E.M. de Ste-Croix.— *op. cit.*, s. 159-60.

Hiç şüphesiz prensip olarak köylülerin arasında bile, toprakların kullanma, şekillerine göre birçok kategorinin tefriki mümkündür, ezcümle:

1. Tarlalarının mutlak sahibi olanlar.

2. Helenistik dönemde, pratikte ömür boyu gerçek mutlak sahibi olup toprağa ancak askerlik hizmeti görmek karşılığı tesahüp eden ve kralın onayı olmadan bunu doğruca vârislerine intikal ettiremeyen kişiler. (Uygulamada bu topraklar muhtemelen mülk haline geliyordu)[1].

3. Uzun müddetli, hayat boyu veya daha çok mutad olarak, bir tarafın ya da ikisinin isteğine göre yenilenebilen belli yıllar boyu kiracılar. Herhangi bir sınıftan bu kiracılar, toprak sahibine sağlanan kazanç türüne göre dört geniş grubta toplanabilirler: (1) nakdî sabit kira, (2) aynî sabit kira, (3) mahsulden bir hisse (Romalının *tolania partiaria*'sı — modern *ortakçılık*) veya (4) ücret karşılığı hizmet. Bunların terkibi de mümkündü.

Köylü yaşamının örgütlenmiş olduğu özgü birim, Yunanca mutad adı *kômê* olan köydü. Bunlardan birçoğu bazı kentlerin arazisi içinde bulunurlar ve bazıları da malikânesinde yaşamayan bir avuç arazi sahibine ve hattâ tamamı tek bir kişiye ait olurlar. Köylüler bunlara kira öderler[2].

Bütün Ortaçağ'ın istikrarsız, kargaşalı, istilâlı ortamında, gerekli korunmaya karşılık tarlasının sahibi köylünün bunu civardaki güçlü bir komşuya terk edip onun *coloni*'si haline gelmesinin öyküsünü yinelemeyeceğiz. Bu "güçlü ağa", talihsiz *ioloni*'yi insafsızca sömüren Kilise idareciler de olabiliyordu... Papa Büyük Greguar 591'de Sicilya'da ki Kilise mülklerinin *restores*'lerine mektup yazarak, idarecilerin el koydukları başkalarının mülklerinin iadesini emrediyor.[3]

Köylüyü köye ya da çiftliğe bağlayan yasanın esas amacı, işbu "bağlama" keyfiyeti olmayıp, herşeyden önce yeni kelle vergisinin toplanmasını kolaylaştırmaktı. Ancak bu yasa, tahmin edileceği gibi, toprak sahiplerinin de işine geliyordu ve imparator da bunun kapsamını ağaların lehine genişleterek *coloni*'nin bunlara bağımlılığını artırıyorlardı.

Bütün Grek ve Roma toplumlarına nüfuz etmiş köleleğin doğanın icabı olduğu inancı İmparatorluk döneminde ve daha sonra Hıristiyan imparatorluğunda, eskiden olduğu gibi tartışmasız olarak devam etmiş, kölelik, varlıklı sınıfın psikolojisinde bir merkezî rol oynamayı sürdürmüş[4].

* * *

[1] Bu bize Osmanlı tımar'ını hatırlatıyor mu? Bkz. B. Oğuz.— Kültür kökenleri II/2, s. 931-956.
[2] G.E.M. de Ste Croix.— *op. cit.*, s. 210-221.
[3] *ibd.*, s. 225.
[4] *ibd.*, s. 251-5.

Bu arada, Antik Çağ'ın sosyal tarihinde önemli bir yeri olan, Eski Yunan-'ın Yedi Bilgesi'nden biri olarak kabul edilen, aristokrasinin yönetim üzerindeki tekeline son vererek varlıklıların denetlediği bir sistem getirip daha insancıl yasalar çıkaran Solon (630-560) beliriyor Atina'da. Tüccar olduğu sanılan bu şair devlet adamı orta halli soylu bir aileden olup şiiri ile Atinalıları yüreklendirerek Salamis Adası'nın fethinde zafere âmil olacaktı.

VI. yy'ın başlarında Atina toplumuna doğuştan soylu (*eupatrides*) olanlar egemendi. Yoksul çiftçiler kolayca borçlandırılıyor ve borçlarını ödeyemediklerinde kendi topraklarında serf durumuna indirgeniyor, bazen de köle olarak satılıyordu. Orta halli çiftçi, zanaatkâr ve tüccarlardan oluşan ara sınıflar, yönetimden dışlanmış olmaktan memnun değillerdi. Solon, hiçbir Atinalının bu toplumsal, ekonomik ve siyasî çarpıklıktan yakasını kurtaramayacağını şöyle dile getirir:

"Toplumsal haksızlık herkesin evine girer, bahçelerdeki kapılar bunu önleyemez, çünkü haksızlık yüksek duvarları da aşıp geçer; bırakın insanlar kendi yatak odalarının köşesine sığınsın, haksızlık onları orada da nasılsa bulacaktır".

Solon, işe müdahale ederek Atina'da da, öbür Grek devletlerinde olduğu gibi, sonucun tiranlıkla noktalanmasını önleyecekti. O, aşırılıktan kaçınma yanlısıydı ve her sınıfın bir yer ve işlevinin olduğu düzenli bir topluma inanırdı; onun çözümü devrim değil, reform olmuştu. 575 cıvarında ona reformcu ve yasa koruyucu olarak tam yetki verilecekti. İlk iş olarak borçların yarattığı sıkıntıları hafifletmeyi amaçlamış, borç nedeniyle el konmuş toprakları rehinden kurtarıp köleleştirilmiş bütün yurttaşları azat etmişti. Halk arasında "yükleri silkip atma" olarak nitelendirilen bu reform, onun şiirinde şöyle anlatılır:

"Gelecek kuşakların yargısı için... bütün yaptıklarıma en iyi tanıklığı kara toprak... yapabilir. Her yanına dikilmiş olan işaret taşlarını (bir olasılıkla çiftçilerin borçlu olduğunu gösteren işaretler) söküp atarak onu kölelikten kurtardım. Ve ben haklı ya da haksız köle olarak satılmış olan ya da borç yükünden kaçan ve Attika dilini bir daha konuşmaksızın, evinden uzakta başıboş gezen birçok kişiyi Atina'ya geri getirttim ve ben, burada utanç verici kölelikten acı çekenleri ve efendilerin kaprisleri karşısında titreyenleri azat ettim".

Solon, bu işlerin gelecekte de vaki olmasını önlemek üzere kişinin özgürlüğünü elinden alabilecek borç sözleşmelerini yasaklamıştı. Bununla birlikte fakirleşmiş aşağı sınıfların taleplerine uyarak toprakların yeniden dağıtımına yanaşmamıştı ama, bütün borçların silinmesi gibi olağanüstü bir adım atmıştı. Bundan böyle bir insanın bedeni teminat olarak terhin edilemeyecekti. Bu reform sadece Atina'da geçerli kalmıştı.

Solon, yeni siyasî çerçeveyi belirlerken *eupadrides*'lerin yönetim tekelini kaldırarak yurttaşların varlığını temel alan bir sistem geliştirmişti. Bunların ayrıntılarına girmiyoruz.

O, kimseyi hoşnut edememişti. Soylular sadece küçük değişiklikler yapmasını, yoksullar ise bütün toprakları eşit olarak dağıtmasını ve bunu sağlamak için gerekirse tiranlığa başvurmasını istiyorlardı. Ama Salon özgürlük, adalet ve insancılığa (tabiî o çağda kendi anlayışına göre) önem vermekle birlikte eşitçi olmayacaktı[1].

*

* *

Tiranlığın ne getirip götürdüğü üzerinde durmuyoruz. Ama unutulmamasının gerektiği çok önemli bir husus da Grek "demokrasi"sinin herzaman geniş ölçüde köle mesaisinin sömürüsüne dayandığı ve keyfiyetin, herhangi bir yasanın sınırlamasından çok bir "demokrasi"nin idamesi için esas olduğudur. *Demokratia*, "demos" (δῆμος)'un, iki anlamda kullanılan ve/veya tüm yurttaşların (ve bunların toplantılarının), ya da fakirin, aşağı sınıfların idaresi idi. Yurttaşların heryerde çok az mülke sahip olduklarına ya da hiç olmadıklarına göre, mülk sahipleri *demokratia*'nın, en dar anlamında *demos*'un idaresi ve gerçekte fakirin zengin üzerindeki egemenliği olduğundan şikâyetçiydi. Bunun doğru olması ölçüsünde demokrasi, fakir yurtaşların zenginler tarafından sömürüsünü yumuşatarak sınıf mücadelesinde hayatî rol oynamıştı.

Demokratların büyük amacı olabildiğince hürriyeti *(eleutheria)* gerçekleştirmek olmuştu. Grek demokrasisinin muhalifleri, gerçek hürriyet yerine aşırı serbestîyi istilzam ettiği şeklinde bu amacı aşağılarken bile hürriyetin gerçekten demokratların amacı olduğunu bütünüyle kabul ediyorlar. Hürriyetin görüp göreceği en kararlı ve tehlikeli düşmanlarından biri olan Eflâtûn, herkes, yurttaşlar, Atina'da sâkin yabancılar, köleler ve kadınlar için aşırı hürriyeti istilzam ediyor diye demokrasiyle alay ediyor: bir demokraside hattâ hayranlar bile basitçe «*eleutheria* ile doludur» diyor *(Rep. VIII. 562a)*. Demokratik sürecin esas kısmı kamu tartışması olduğuna göre, demokratik *eleutheria*'da önemli bir mürekkip, söz hürriyeti, *parrhésia* oluyordu.

Ama ekonomik eşitlik bahis konusu olmuyordu.

Eski Grek *polis*'inde temel ekonomik anlamda sınıf mücadelesi hiç şüphesiz durmadan devam ediyordu şöyle ki bu, mülk sahipleriyle bunların boş geçen yaşamlarını doğruca ya da dolaylı olarak sağlayan çalışanlar takımı arasında geçiyordu. Bu sonuncular çoğunlukla menkul köleler, ama birkaç yerde başlıca serfler; bazı az sayıda ücretli çiftçiler, ihtiyaç dolayısiyle faizle para is-

[1] AB. mad. "Solon".

tikraz edip borçtan bağlı kişi kalabilen talihsizler; ve daha dolaylı olarak, kiracılardan oluşuyordu. Bittabi mücadele tek taraflı oluyordu ve efendinin egemenliğini ifade ediyordu ve işin esası da ona çalışanların emeğinin sömürüsü idi.[1]

Heilotes'ler Sparta'da karma etnik kökenli bir köle sınıfını oluşturuyordu. Onların bu hali Dorların Peloponessos'u istilâsına kadar geri gidiyor. Messenia'nın zaptından sonra da sayıca çoğalan heilotes'ler devlet mülkiyetinde bulunuyorlardı; sadece devlet kararıyla azat edilip satılabilirlerdi. Her helot toprağa bağlıydı ve belli bir Sparta yurttaşlarının toprağını işlemekle yükümlüydü. Efendisine ürün üzerinden sabit bir miktar ödemede bulunduktan sonra mülk edinme hakkını da haizdi.

Sayıları kölelerden çok daha az olan Sparta yurttaşları sürekli bir *heilotes* ayaklanması korkusu içinde yaşarlardı. *Ephoros* (en yüksek düzeyde devlet görevlisi) ların her yıl göreve başlarken helotlara karşı savaş ilân etmelerinin amacı, devletin daha sonra girişebileceği bir cezalandırmanın gerekçesini önceden hazırlamak oluyordu.[2] Aslında korkuları da boşa gitmemişti. Messene helotları, 370-369'da, Sparta'nın o güne kadar görülmemiş bir zaaf döneminde, güçlü bir dış madahale ile kitlece kurtulmuşlar ve Messene de bir kez daha bir bağımsız *polis* olmuştu.

Aristo, yazılarının birçok yerinde idarecilerin pratikte kendi öz kişisel ya da sınıf çıkarı olarak gördükleri doğrultuda hükümet edeceklerini açık seçik belirtiyor. Bu arada dikkati çeken bir husus da, özellikle Çiçero gibi birçok düşünürün, devletin herşeyden önce özel mülkiyet haklarının korunması için var olduğu ateşli inancına karşın Aristo ve daha başka Grek düşünürlerin, mülkiyet haklarının korunmasını devletin başlıca işlevi olarak görmedikleridir.

Bir oligarşi, bir kez iktidara sıkıca yerleştikten sonra, ihtiyatlı ve herşeyin üstünde birlik halinde kalır ve azaları politik güçlerini çok kabaca suiistimal etmezlerse, uzun süre yaşayabilir. Ekonomik sıkıntı fakirleşmiş kitleyi ihtilâl girişimine sevkediyordu; bunda hedef hem devletin denetimini ele geçirmek, hem de mülklerin bir nevi yeniden tahsisi idi ki bu sonuncusu çok sık toprağın yeniden dağıtımı (*gés anadasmos*), ya da borçların silinmesi *(chreoln apokopel)* veya bunların her ikisi birden şeklinde beliriyordu. Buna eklenecek bir önemli koşul vardı: hiçbir demokratik ihtilâl, fakirleşmiş kitle idareci sınıfın bazı üyelerinden liderlik elde etmeden, başarı olasılığına sahip olamazdı veya istikrarlı bir demokrasiye götüremezdi. Bununla birlikte, Aristo'nun ihmal edilen bir bölümüne göre, hafif silâhlı kuvvetler ve bahriye efradı tümüyle

[1] G.E.M. de Ste Croix.— *op. cit.*, s. 284-6.
[2] AB

aşağı sınıflardan alınırdı ve dolayısıyla bunlar tekdüze demokratik görünümde olurlardı. Aristo'nun zamanında çok kalabalık olup sivil çatışmalarda "hafif silâhlı kıtalar süvari ve hoplitlerin üstesinden geldiklerine" göre aşağı sınıflar *(δ€μοι)* varlıklıların hakkından gelirlerdi.[1] Aslında bir oligarşi ancak ihtilâlle demokrasiye dönüştürülebiliyordu.

Herhangi bir tür ihtilâlin (oligarşiden demokrasiye veya tersi) başarı koşulları büyük ihtimalle, ihtilâlciler tarafından bir yabancı gücün çağrılmasıydı ki bu, sık vaki olmuştu. Bu güç bir emperyalist devlet (Atina veya Sparta), ya da bir İran satrapı veya başka bir Asya büyüğü olabilirdi. Hiç değişmez şekilde demokratik Atina'nın müdahalesi demokrasi, Sparta veya İran şahı veya satrapınınki de oligarşi ya da tiranlık lehine oluyordu.

Özetle Grek ihtilâlcilerin programı iki talepte odaklanıyordu: toprağın yeniden dağıtımı ve borçların silinmesi. Fakirleşmiş köylü sınıfının bu ikiz sloganı, gördüğümüz gibi Solon zamanında, VI.yy'ın başında Atina'da ortaya çıkmıştı. V.yy'da bundan fazla söz edilmiyorsa da IV. yy'da ısrarla tekrarlandığını biliyoruz. Çok yerde varlıklı sınıfın kâbusu haline gelmişti.

Genel olarak varlıklı sınıfların açısından tek bir tatminkâr çözüm bulunabilmişti: her türlü hareketi ve mevcut durumu değiştirme girişimlerini kuvvetle tenkil edebilecek bir güçlü metbu olmaktı. Bu kişi meselâ İran'a karşı, çoktanberi Isokrates ve başkaları tarafından önerilip durulan bir sefere sürükleyebilirdi ki bu, anavatanda artık yaşayamaz hale gelmişlere toprak ve yeni umutlar sağlayabilirdi. Sonunda bu çözümü Makedonyalı II. Philip benimseyecekti. Atina bu gelişmeyi hiç de sevmemişti şöyle ki her Grek *polis*'in, aslında bunlardan ancak azının uzun süre tadabildiği mutlak siyasî bağımsızlık yok olup gidecekti. Ama Philip'in Grek sitelerinde elde ettiği dikkate değer desteğin, günümüzdeki "Beşinci kolon" şeklinde olması birçok önde gelen yurttaşın, duvarları içinde Makedonya kralından daha tehlikeli ve uzlaşmaz düşmanları bulunduğunu anlamış olduklarını gösteriyor. Philip'in bazı Grek yandaşlarının sevgisi de hiç şüphesiz değerli armağanlarla satın alınmıştı.[2]

Helenistik çağda üst sınıflar, çok geniş kapsamlı, yasal olarak geçerli tutulacak *politik haklar*'ın verilmesinin akla uygun değişmediğini öğrenmişti. Bunun yerine aşağı sınıflara, keyfe göre verilip verilmemekte muhayyer olunan belli bir *sadaka* teklif etmişlerdi. İşler, onların bakımından iyi gitmediği zaman bunu kesebileceklerdi ve kimsenin bundan şikâyete hakkı olmayacaktı.[3]

---

[1] *Pol.*, VI/7.
[2] G.E.M. de Ste-Croix.— *op. cit.*, s. 298.
[3] *ibd.*, s. 306.

Gerçek demokrasi Greko-Roman dünyası yüksek sınıflarınca herzaman lânetlenmişti. Geç İmparatorluk döneminde hayal meyal hatırlanan ve şimdi bereket versin sönmüş bir umacı haline gelmişti ama yine de bir zengin adam bunu düşündüğünde ürperebiliyordu. Kutsal metin yorumcusu ve tarihçi (Filistin) Caesarea'lı Eusebios'un *Ekklesiastike historia*'sı (Kilise tarihi), Hıristiyan tarih yazıcılığında bir dönem noktası olmuştu. Bu ünlü piskopos 335'de Constantinus'un cülûsunun 30. yıldönümü kutlamalarında verdiği söylevde, yeni çağın değişen koşullarına uygun bir Hıristiyan imparatorluk kuramını, bunun ilâhiyatı ile birlikte, geliştirmişti. Bunda Tanrı, imparatorluk ve kilise arasındaki ilişkiler konusundaki görüşleri, daha önceki tanrı-krallar anlayışında olduğu gibi, imparatorun halkı Tanrı lûtfu ile yönetmesine dayanıyordu. Eusebios, medhiyesinde Constantinus'un *monarchia*'sı ile *ex isotimias polyarchia,* "imtiyazların eşitliği esasına dayanan Çokların idaresi"ni karşılaştırıyor. Burada pekâlâ monarşiden başka herhangi bir idare şeklini ima etmiş olabilirdi, ama *isotimia* herşeyden önce demokrasiyi telkin ediyor ve böyle bir *polyarchia*'nın sadece "anarşi ve sivil kargaşa" (*anarchia kai stasis*) olduğunu beyan ediyor. Bu, Eflâtûn'un demokrasi hakkındaki düşüncesine çok benziyor. Ama bu ikisini ayıran yeni olaylarla yüklü asırda demokrasi bütün bütün yok olmuştu; ve buna Grek mülk sahipleri sınıflarının, Makedonyalılar ve Romalıların müşterek çabaları âmil olmuştu. En azından V. yy'dan itibaren Bizanslı yazarlarda *dêmokratia* ve bunun fiili *dêmokratein,* ancak "halk zorbalığı", "kargaşa", hattâ "ayaklanma-kıyam"ı ifade edebiliyor. Günümüzün "demokrasi"si yeni bir şey olup doğruca Grek *demokratia*'sına çok az şey borçluydu.[1]

*

* *

Herne kadar Roma fütuhatıyla Grek dünyası, dil ve kültür açısından çok az Romalılaşmışsa da, Roma imparatorluğu içinde yetişmiş olmakla sosyal olduğu kadar politik açıdan derinden etkilenmekten geri kalmamıştı. Öbür yandan Roma'nın kendi içindeki sınıf mücadelesi de, tezat ya da benzerlik olarak Grek durumunu aydınlatabilecek bazı ilginç görünümler arzetmektedir. Roma Cumhuriyeti'nin daha başından beri (bunun geleneksel tarihi 509/8dir), gerçekte, büyük ölçüde bir siyasî sınıf mücadelesi olan şeylere rastlıyoruz; bu, "Patrician'larla Plebeian'lar arasında tabakaların çatışması" denen olgudur. Tarihçiler, bu iki "tabaka-sınıf" arasındaki farkın tabiat ve kökeni hakkında mutabık olmanın uzağında iseler de şunu kesinlikle ifade edebiliriz: *Patricianlık kamu görevini yüklenmeden doğmuş olup pratikte,*

[1] *ibd.*, s. 325-6 ve AB mad. Eusebios (Ceasarea'lı)

Cumhuriyet'ten hemen önceki dönemden itibaren uygulamada Cumhuriyetin idarî gücü olmuş olan Senato üyeliğini yüklenmeyi başarabilmiş olanların irsî imtiyazı haline gelmişti. O ise ki kuramsal olarak Senato sadece bir istişarî gruptan ibaret olup kararları (*senatus consulta*) hiçbir zaman *comitia populi Romani,* en yüksek Meclis'inkiler gibi "kanun" olmamıştı. Cumhuriyet'in kurulmasıyla Patrician'lar bir kapalı "tabaka-sınıf", devlette bir özel anayasal konumu haiz (memuriyet tekelini istilzam eden) bir grup oluşturmayı başarmışlardı; bu tekel, başlarda "kanun"la saptanmış değil, doğruca kendi kendilerine malettikleri bir keyfiyet olmuştu. Bu durum, *pleb*'in, Plebeian'ların ortaya çıkmasına götürecekti ki bu sınıf, esas itibariyle *Patrician olmayan herkesin oluşturduğu bir gruptan ibaret olacaktı.*[1] "İlk plebeian ayrılma" ve pleb-halk tribune'lerinin (geleneğe göre 494'de) ve bu tribunelerinin riyaset ettiği topluca Halk Meclisi'nin (*concilium plebis*) ihdası, Plebeian'ların-halk'ın bir örgütlenmiş takım olarak meydana çıkışını gösterir. 494'den 287'ye kadar "tabakaların çatışması" sırasında, Plebeian'lar-halk, tedricen tüm siyasî memuriyetler ve Senato'ya girişi sağlıyor ve Lex Hortensia, *plebiscita*'yı, Halk Meclisi'nin kararlarını (*concilium plebis*), Roma Halkının Meclisi, *comitia populi Romani*'nin kabul ettiği yasalarla (*leges*) eşit düzeye getiriyor.

Halk'ın talebettiği şeyler arasında yargıç kararlarının birden fazla kez temyiz hakkı, ve Plebeian kitleleri için hepsinden önemli olan, ekonomik alanda üç husus zikredilebilir: Roma'nın haşin borçlar konunun hafifletilmesi ve bununla, borçlarını ödemeyenlerin köleleştirilmemeleri; toprağın dağıtılması ki bu, ya fethedilmiş yerlerde koloniler şeklinde veya *viritim,* yani bireysel dağıtım yoluyla olmalıydı; ve nihayet, Cumhuriyet'in son yıllarına kadar çok ciddi bir yük olarak duran askerî hizmet ifası zorunluğunun daha az baskıcı hale getirilmesi. Roma sürekli olarak savaş halindeydi ve ordusunun büyük kitlesi Plebeian'dı. Halk'ın kullanabildiği en etkin silâh, daha baştan beri farkettikleri gibi, *secessio,* askere alınmaya karşı direnme olmuştu: kaynaklar, işbu silâhın etkin olarak en az beş kez kullanılmış olduğunu kaydediyorlar.

Tribunus'lar (*tribuni plebis*), Roma anayasasının en olağandışı vechesi olup politik yapı içinden derin çıkar çatışmalarını kanıtlıyor. Bunların ihdası, Patrician'ların bunların varlığını (bir nevi anti-yargıcılık olarak) kabul etmelerinden çok Plebeian'ların, onlara dokunacakları linç etme topluca yemini sayesinde olmuştu. Bu müessesenin geçirdiği evreleri üzerinde yayılmayacağız. Ancak, kuramsal olarak 287'de sona ermiş sayılan çatışmanın iki düzeyde gibi yürütülmüş olduğunu; biçimsel olarak bunun bu iki "tabaka" arasında bir mü-

[1] Bu bize *Osmanlı-halk* ayırımını hatırlatmıyor mu?

cadele olup *keza,* çok gerçek politik anlamda bir sınıf mücadelesi olmuş olduğunu belirteceğiz. Şöyle ki bir tarafta başlıca toprak sahiplerinin büyük bir bölümünden oluşan gerçekten sağlam bir grupla öbür tarafta az çok birleşmiş, çok farklı çıkarlara sahip insan topluluğu vardı; ama bu sonuncuların büyük çoğunluğu siyasî baskı veya ekonomik sömürü veya her ikisinden birden kendilerini korumayı istiyordu.

Gerçekten bir mücadele sürüp gidiyordu ve bunun acı öyküleri vardı: ister Patrician, isterse Plebeian olsun, Patrician liderler tarafından Plebeian dertlerine fazla ilgi gösterdiği teşhis edilmiş birçok mümtaz siyasî şahsiyetin katli ya da kazaî idamı bunların arasındadır. Aşağıda acıklı öykülerini anlatacağımız Gracchus kardeşlerin katline Çicero, *regnum*'u eline geçirmeyi çalışmış olmak gibi bir bahane gösteriyor...[1].

Basitçe düşün ilk kurbanları Gracchus'lar değildi. Onlardan önce örneğin Spurius Cassius vardı.[2] Bunlar Sparta'lı Agis'in efsanevî sayılacak klasik modeline uygun olarak hareket etmişlerdi.

*

* *

Tarihi yine biraz geriden alıp Sparta'ya dönelim. Burada da, Girit'te olduğu gibi, bütün ulus, kanun koyucunun gözünde, sefer halinde bir ordu olup yurttaşlardan, askerî talimlerindeki disiplinin aynını sosyal işlevlerinin ifasında göstermeleri isteniyordu. Halk bir nevi sürekli sıkıyönetim içinde yaşıyordu ve bu hal geçici değildi ve tamamen normal ve Devlet'in refahının vazgeçilmez koşulu sayılıyordu.

Sparta'da hiçbir zaman eşitlik olmamıştı. Sosyal örgütlenmesinin en ayırdedici özelliği barış zamanında, savaştaki aynı rütbe silsilesinin uygulanması oluyordu. Her Spartalı kendi küçüğünün âmiri olup büyüğüne itaat borçluydu. Herkesin üstünde, herşeyin ve herkesin eğileceği en üst varlık, *Devlet,* vardı. O, herkese görevini kabul ettiriyor, kişisel faaliyetlerinin içinde yayılabileceği sınırları gösteriyordu. Her türlü kişisel inisyatif, her alanda bu mağrur kahramanlara yasaklanmıştı; önceden kamu yetkilerinin müsaadesi alınacaktı: yola çıkma, sevgi gösterileri bile Devlet'in *vize*'sine tâbî idi. Birey kendine ait değil, Devlet'in resmî mülkü idi.

Spartalı kanun koyucusunun düşüncesinde, yurttaşların hiçbirinin, malları üzerine mutlak tasarruf hakkı yoktur. Tarıma elverişli büyük arazisi varsa, bunu bizzat işletmesi yasaktı. Bütün yapabildiği bunları yabancılara kiralayıp bunların ona belli zamanlarda ödeyecekleriyle yetinmekti. Kaldı ki kira bede-

---

[1] Bkz. G.E.M. de Ste-Croix.— *op. cit.,* s. 333-7.

[2] Bkz. Gérard Walter.— *op. cit.,* s. 492-500.

lini saptamada da hür değildi. Bu bedel önceden Devlet tarafından tespit edilmişti ve mal sahibi ancak resmî vergilendirmenin öngördüğü meblâğı alacaktı.

Altın ve gümüşü olanların evlerinde ağır arama taramalar yapılıp bunları kaçıranlar cezaya çarptırılırdı. Safdil, ama mantıklı Xenophon "keyfini çıkaramadıktan sonra bu adamlar neden servet peşinde bu denli koşarlar" diye sormaktan kendini alakoyamıyor. Ama onun bilmediği bir şey vardı: daha bu çağda kapitalistler paralarını dışarda yatırma yolunu bulmuşlardı; bu hususta Posidonios, zengin Spartalıların bu tür işlemleri için özellikle seçtikleri Tegla kentini zikrediyor. Ama yasa yine de yasa olarak kalıyordu...

İştirakçi eğilimler ailenin içine kadar sızmıştı. Sparta'da her yurttaş başkalarının çocukları üzerinde kendisininkiler kadar yetkeye sahipti. Belki de "iyi bir doğurganlığı kanıtlamış" bir kadına, mümkün olduğu kadar çok sağlıklı ve güçlü çocuk doğurmak için resmen kocasının üstüne başkalarıyla ilişkide bulunma müsaadesinin verilmiş olması, bir durumun gerekli sonucu oluyordu. Sosyal ahlâk bundan kesinlikle rahatsız değildi. Şöyle ki Sparta'da ağızlarda dolaşan bir şakada "kısrakları için en iyi aygırları seçip kadınların çelimsiz ve aptal kocaların münhasır malı olarak kalmalarına müsaade eden uluslar"la alay ediliyordu. Ama bu keyfiyet Sparta'da kadınların sosyal ve politik açıdan erkeklere tamamen eşit olup medenî haklarının tamamından faydalandıklarını gösteriyor, Atina'lı kadınların yaşamlarının tam zıddı olarak.

Sürekli harp hali aslında bütün eski Yunan sitelerinin ortak kaderiydi. Buna rağmen sadece Sparta, Girit örneğinden esinlenerek yurttaşlara herkesin önünde müştereken yemek yemek zorunluğunu getirmişti. O halde, öbür sitelerde eksik olan bir sosyal âmili varsaymak gerekir.

İlkel toplumlarda topluca yemek müessesesini, müştereken üretilenin müştereken tüketilmesinin tamamen doğal görülmesi keyfiyetine bağlayan kuram, fazla yanlış sayılmaz. Yine kaydedilmesi gereken bir husus da Sparta'da Devlet yemeğin masraflarına iştirak etmediğidir. Bunları mecburî kılıp masrafların tamamını tebaaya yüklüyordu.

Bu konuyu fazla uzatmadan bir ayrıntıya yer verelim: kısa sürede biten yemekten sonra ἐπάκλε tesmiye edilen bir fazlalık verilmiş ki bu, bize "diş kirası"nı hatırlattı. Dioscorides'in şu sözleri de anlamlı oluyor: "Müşterek yemeklerde riayet edilen sıra bir minyatür Devlet'inki gibidir. Mertebelere göre birinci, ikinci yerler tefrik ediliyor ve filânca da bir tabure üstüne oturacaktır".

Mezkûr efsanevî Agis, ölürken "beni kimse zorlamadı. Lykurgos'u örnek olarak aldım ve onun kurumlarını yeniden tesis etmek istedim..." demişmiş.[1]

---

[1] *ibd.*, s. 391-405.

Kimdi bu Lykurgos ne yapmıştı, konumuzla ilgili olarak. Bunların Plutharkos'un kaleminden[1] okuyalım.

"Kanun Koyucu Lykurgos hakkında tartışmaya götürmeyecek bir şey söylenemez. Sparta'da çoktan beri bir anarşi ve karışıklık hüküm sürüyordu ve bunların arasında Lykurgos, babası ve kardeşi Polydecte'yi kaybetmişti. Kardeşinin dulu, onunla evlenmeyi kabul etmesi halinde ona tacı teklif etmişti. Lykurgos, yeğeni Charilaos adına naip olarak hükûmet etmekle yetinmişti".

"Bununla birlikte bütün gözler onun üzerindeydi ve ona, kralın naibi ve iktidarın mutlak sahibi olmasından çok faziletine saygı ve emirlerini derhal yerine getirme arzusuyla itaat ediliyordu...".

"Girit'ten Asya'ya yelken açıyor, Lykurgos. Dendiğine göre Giritlilerin intizamlı ve sade itiyadlarıyla İyonyalıların gevşek ve ince yaşamlarını, bir tabibin sağlıklı bedenlerle hasta ve bitkin olanları kıyaslaması gibi, karşılaştırarak, âdet ve kurumların farkını görmek istiyordu. Görünüre göre Homeros-'un şiirlerini ilk kez orada tanımıştı. Gördü ki eserlerinde yaygın tatlılığa, dikkati çekmeye daha az lâyik olmayan bir politika ile ahlâk karışmış haldeydi...".

"Lykurgos özleminin çekildiği Sparta'ya döndüğünde genel eğilimler öyle bir halette idiler ki derhal mevcut olanı yıkıp hükümeti değiştirmeye girişti; kısmî yasaların bir işe yaramayacağı kanısındaydı".

"Lykurgos'un çok sayıda yenilikleri arasında ilki ve en önemlisi Senato'-nun tesisi olmuştu ki bu, Eflâtûn'a göre, karışımı ile kralî gücün sürüklemelerini hafifletmişti ve yetkenin eşit bölüşümü sayesinde, büyük vesilelerde bir kurtuluş ve itidal unsuru olmuştu. Gerçekten hükûmet o güne kadar kâh kralları zulme doğru sürükleyen bayır üzerinde, kâh halkı demokrasiye götürenin üzerinde sallanıp durmuştu. İkisinin arasına yerleşmiş Senato'nun gücü, bir karşı ağırlık gibi, bunları dengeleyip nizam ve istikrarı sağlamıştı, şöyle ki demokrasiye karşı koymak gerektiğinde bu yirmisekiz senatör krallar safında yer alıyor, ve sonra, tiranlık-zulüm tehdidi baş gösterince de, halk tarafına kuvvetle el veriyordu. Kalabalık toplandığında, senatörler ve krallar dışında hiç kimse görüşüp tartışma konularını teklif etme hakkına sahip değildi ve teklif ettiklerinde de halk karar verme hususunda egemendi".

"Lykurgos'un tesislerinden ikincisi ve en cesuru, toprakların paylara ayrılması olmuştu. Eşitsizlik olağanüstü idi: kentte hiçbir varlığı ve tutunacak dalı olmayan bir kitle varken bütün zenginlik küçük bir azınlığın ellerine akıyordu. Lycurgos Spartalıları bütün toprakları ortaklığı bırakmaya, yeni bir paylaşma yapıp herkesin eşit bir servetle mükemmel bir denge içinde yaşama-

[1] Plutarque.— Vies des grecs illustres. Abrégées et annotées par Alphonse Feillet. Paris 1883. s. 14 ve dev.

sına ikna etti. İnsanlar arasında, ayıp olanı horgörü ve iyilik sevgisinin dışında bir fark, bir eşitsizlik olmadığına göre sadece erdeme ilk sıra veriliyordu. Fiiliyatı niyetle birleştirerek Laconia topraklarını kırsal kesim sâkinlerine tahsis edilen otuzbin paya, ve Sparta toprağını da dokuzbin paya böldü: bu rakam, bölüşmeye çağrılan Spartalıların sayısıydı...".

Ve yine eşitsizliği kökünden yok etmek üzere menkul malların bölüşülmesine de, girişti: açıkça herşeylerinin ellerinden alınmasının isteksizlikle kabul edileceğini gördüğünden başka bir yol tutup, kapalı çarelerle lüks sevgisine yüklendi. Altın ve gümüş parayı kınamakla başladı, sadece demir paraya izin verdi ve çok büyük ve ağır parçalara o denli az bir değer bağladı ki altı minalık bir meblâğa sahip olabilmek için evin bir büyük odasıyla onu sürükleyecek iki öküze gerek vardı. Sonra Sparta'dan bütün havaî ve fuzulî sanatları sürdü. Sanatkârlar yeteneklerini sadece yaşama gerekli nesnelerin yapımında gösterebildiler. Başka bir lüks kaynağı, ticaret, yabancılara demir parayı kabul ettirmenin imkânsızlığı karşısında Sparta'da açılamadı".

"Lükse karşı kıyımı ve zenginlik aşkının tahribini daha uzaklara götürmeye kararlı olarak Lykurgos bir üçüncü kurumu, kamu yemeklerini kurdu. Herkes, kanun tarafından tertiplenmiş aynı eti ve aynı yemekleri yemek zorundaydı, yemeklerini eve götürmek, burada görkemli yataklara ve masalara sahip olma... yasaklanmıştı...".

"Lykurgos yurttaşlara aynı düşmanla herzaman savaşmayı, saldırıyı defetme itiyadıyla bunları dövüşülmesi daha güç hale getirmemek için men etmişti..."[1].

"Çocukların eğitimini, en önemli ve en güzel yasa işi olarak gören Lykurgos, annenin eğitiminin çocuklarınkini hazırlamasını istemişti. Dolayısıyla onlara kaldırabildikleri bütün itinayı gösterdi. Koşu ve güreş talimleriyle genç kızların bedenlerini kuvvetlendirdi. Onlardan gevşekliği, gölgede yaşamı ve kadınsı herşeyi kaldırmak için onları tören alaylarında çıplak olarak yer almaya alıştırdı... Leonidas'ın karısı Gorgo için şunlar anlatılıyor. Dendiğine göre bir yabancı kadın ona: «siz, Lakedemonya kadınları, erkeklere emreden tek kadınlarsınız» demiş; o da «bizler dünyayı erkek getiren tek kadınlarız» yanıtını vermişmiş...".

*

* *

[1] Waterloo'da Blücher, Prusyalılarla İngilizlerin birleşmesini önlemeye memur Grouchy'yi atlatarak muharebe meydanına vardığında Napoleon bakıp "nihayet Blücher, muharebe etmeyi öğrendi" demişti...

Roma dünyasına dönelim. Özellikle cazip bir konu üzerinde biraz yayılacağız: *İdareci sınıf tarafından Roma devlet dininin politik avantaj sağlayacak şekilde suiistimali.*

M.Ö. II. yy'ın sonunda yazan Grek tarihçi Polybios, Roma'nın dinî konulardaki tavrından beyeni ile söz ediyor. Ama ayrıntılara indiğinde Roma devletinin birliğini sağlayan şeyin herşeyden önce *deisidaimonia* (Latin *superstitio*'nun muadili)[1] nın olduğunu söylüyor ve sözcüğü genellikle küçültücü anlamda kullanıyor. Yani doğalüstü korkusu, kitleleri denetim altında tutmak için bir silâh oluyor Roma üst sınıflarının elinde ve aşağı görülen halk tabakalarının idaresinde dini politika ve hükûmet işlerinin hizmetine sokmakta tereddüt edilmiyor. Bunun bir gereklilik olduğu Çiçero, Livius, Seneca ve hepsinin üstünde Roma dini üzerinde büyük salâhiyet sahibi Varro gibi birçok yazar tarafından tasdik ediliyor.

Bir fevkalâde halde kullanılmak üzere ihtiyatla tutulan bir dinî silâh da kuş falı (*auspicia*) olup meselâ oligarşinin sevmediği bir yargıcın seçimini geçersiz saymak, ya da oligarşi için sakıncalı (özellikle toprak reformları gibi) bir yasayı geçirmek üzere olan halk Meclisi'ne son vermek veya böyle bir yasayı makabline şamil olmak üzere iptal etmekte kullanılabilirdi. Roma idareci sınıfı mensuplarının en seçkini olan Çiçero kuş falına büyük değer atfediyor ve ona göre, demeç üzerine demecinde, bunun idareci sınıfın çıkarları doğrultusunda istimal ve suistimalini kolaylaştıran *leges Aelia et Fufia*'yı, "en yüksek kudsiyeti haiz yasalar" olarak takdim ediyor; bunlar "devlete çok faydalı", "huzur ve emniyetin siper ve duvarları"; keza "devletin *tribunus*'larının çılgınlıklarına karşı en kuvvetli kalesi" idiler... Bu kuş falları sayesinde oligarşi üyeleri ölümsüz tanrıları etkin olarak ceplerinde hissediyorlardı.[2]

Ünlü Roma tarihçisi Sir Ronald Syme, İmparatorluk döneminin kuruluşunu *Roma Devrimi* (*The Roman Revolution*) adlı büyük kitabında tasvir ediyor. Burada betimlediği ve içinde "İtalya ve toplumda politika dışı tabakalar Roma ve Roma aristokrasisine galip geldiler" diye yazdığı çatışmalarda bütün dikkati tamamen "Tepedeki insanlar" üzerinde yoğunlaşıyor. Syme ve öğrencileri, kendisinin "köleler ve serfler ve sessiz toprak yüzlü köylüler" diye tasvir ettiklerine gerçekten düşman değiller ama bu öğreti için Roma tarihinde *önemli olan,* sadece liderlerin faaliyetleridir. Symes'in bir mümtaz öğrencisi, Ernst Badian, daha da ileri giderek Roma Cumhuriyeti'nin tetkikinin "başlıca onun idareci sınıfının tetkiki" olduğunu söylüyor.

---

[1] Bunun ayrıntıları için Bkz. Burhan Oğuz.— *op. cit.*, II/1, s. 162-185.

[2] G.E.M. de Ste Croix.— *op. cit.*, s. 343-4.

M.Ö. 133'de *tribunus* olan Triberius Gracchus bu eleştirilen yaklaşıma bir izah getirebilir. Triberius, Syme'nin *Roma Devrimi* sahifelerine iki kez giriyor. "Bir küçük parti" diyor "reformlar için gayretli veya belki Scipio Aemilianus'a düşmanlıktan tribunus Tiberius Sempronius Gracchus'u dikti". Ve yine "bu ihtiyatlı adamlar kısa sürede bu acül, saygınlığı kendinden tribunus'a, o yasa dışı akımlara dalınca, desteklerini çektiler "diye yazıyor. Ancak bu eseri eleştirenler "çok az devrim şefleriyle izah edilir. Liderlerin tetkiki gereklidir ama yeterli değildir" diye buna karşı çıkıyorlar. Gracchus sosyal sorunlarla ilgiliydi: yurttaşların fakirleşmeleri, kölelerle işletilen mülklerin artışı, herzaman Roma ekonomisinin belkemiği olmuş olan köylülüğün zevali Gracchus'lar ve sair büyük *populares* (popülistler) in hareket saikleri nispeten önemsizdir. Bu insanları gerçek tarihî anlamlı kişiler yapan, onsuz aşağı sınıfların mücadelelerinin siyasî düzeye çıkamayacağı başlıca liderliği sağlamış olmaları keyfiyetidir. Saptanması güç kişisel güdüleri, üzerinde oynayabildikleri gerçek dert ve özel hoşnutsuzluklardan çok daha az anlamlıdır. Bildiğimiz kadariyle sadece bir kez Geç Cumhuriyet döneminde, güçsüzlük ve fakirlik içinde olanların zengin ve müreffeh kişilerin vaadlarına inanılmaması ve sadece bizzat fakir olan kişinin onların çıkarlarının sadık savunucusu olabileceği hususunda uyarıldıklarını görüyoruz. Bu, Çiçero'nun ifadesine göre, "uğursuz gladyatör" Katilina tarafından söylenmişmiş, 63'de evinde bir özel toplantı sırasında. Ama Katilina bunu daha sonra Senato'nun bir oturumunda açıkça itiraf etmiş. Bir mektubunda da kamu yaşamında fakirin çıkarlarını tutmanın onun mutat uygulaması olduğunu yazıyor. Bunlar doğru ise Katilina'ya Çiçero ve onun gibi olanların nefretini ve aşağılamalarını anlamak kolay olur.

Edebî kaynaklarda sık rastlanan Geç Cumhuriyet'in *populares*'leri bir örgütlenmiş parti ve hattâ büyük politik amaçlar üzerinde aynı sağlam görüşe sahip bir takım olmamalarına karşın bunların muhalifleri, *optimates*'ler, hiç değilse kriz zamanlarında büyük birlik içinde oluyorlardı. *Populares*'ler, basitçe, kentsel ve/veya kırsal fakir sınıflardan destek alan bireysel sivrilmiş politikacılardı. Bunların politikaları, şu ya da bu yolla varlıklı sınıflara ters düştüğünden oligarşi tarafından sevilmiyordu. Bahis konusu politikacıların bazıları İtalya'da tehditkâr sosyal gelişmelerle doğruca ilgiliyken başkaları bu yolu, ilerlemek için en iyisi diye tutmuştu. *Populares*'lerin politikalarının tekrar tekrar beliren bazı vecheleri vardı: şu ya da bu türden toprak düzeni ve bu arada herşeyin üstünde, fakirle ordu emeklilerine toprak dağıtımı, Roma'da yaşayan fakir yurttaşlara ücretsiz ya da düşük fiyatla tahıl sağlanması, borçların silinmesi, özellikle tirbunusların imtiyazları temyiz hakkı gibi anayasadaki demokratik öğelerin savunması. Bütün bu politikalar oligarşi mensuplarının nefretini celbediyordu.

Roma devletinin fakir sınıfları ve belki özellikle de çok suistimal edilen Roma'nın "kent kalabalığı" beyninde, senatörlerin kötü idaresi ve sömürüsüne karşı bir sürekli düşmanlık akımı belki de fazla dikkate değer olmayan (Gracchius'lardan bahsetmiyoruz) Saturninus, Sulpicius Rufus, Katilina gibi kişilerin hızla yükselmelerini izah eder. Ama herşeye rağmen bunlara ezcümle örneğin Triberius Gracchus, Saturninus ve hattâ M.Ö. 59'da konsüllüğü sırasında Julius Caesar, Senato ve yargıçlık kurumunun aleyhine olarak halk Meclisi'nin gücünü yükseltmek çabaları dışında, işbu *populares*'lere "demokrat" demek hatalı olur. *Populares*'in Grek muadeli *dêmotikoi* olup bu sözcüğün, *dêmokratikoi*'nin aksine mutlaka bir demokratik anlamı yoktu şöyle ki kitleleri herhangi bir yolla koruduğu düşünülen bir "tiran"a bile bu sıfat bağlanabiliyordu. Nitekim Apprian Julius Caesar'ı, bu yüksek otokratik kişiyi, *dêmotikôtatôs* (sözcüğün süperlatif şekli) olarak tarif ediyor.

Hem bizatihî Roma'da, hem de Roma İtalya'sında halkın büyük bir bölümünün *populares*'lere liderleri gözüyle baktıkları, bunları destekledikleri ve çoğu kez öldürülmelerinden sonra anılarını tâziz ettiklerine dair çok sayıda kanıt bulunuyor.

İmparatorluk kurulduğunda, bundan kaybeden, aşağı sınıflar olmuştu. "İç savaş sırasında Augustus, iktidarı ele geçirmek için *nobiles*'lere karşı dövüşmüştü. Muzaffer ve artık meşru idareci olarak, onların dostu ve hamii oldu" diyor Syme. Augustus'a göre "her kim ki mevcut durumların değişmesini istemez, o iyi bir yurttaş ve iyi adamdır".[1]

*

* *

GRACCHUS KARDEŞLER

Gracchus kardeşlerden kalan iki isim, her perdeden devrimcilerin sembolü haline gelecekti ve bir içgüdüsel tarihî saptırma ile de Sparta'nın klasik Agis modeline uygun olarak tasarlanmış hürriyet ve müsavatın kahraman şehitlerinin hakkı olan bütün bir heyecanlı saygınlık libası ile giydirileceklerdi.

Bazı tarihçilerin deyimiyle bu iki "ünlü devrimci" doğuşları ve ilişkileri itibariyle, ait oldukları müreffeh aristokrat çevrelerine karşı, hayatlarına mal olacak bir mücadeleye girişecekti.

Bunlar, onları çevreleyen toplumdan kopmuş düşkünler, düşmana sığınan kaçaklar değillerdi. Hiçbiri kendi ortamlarıyla hiçbir zaman teması kaybetmemişti. Ölümlerinden sonra, hasımlarının takımını temsil eden tarihçiler bunların parlak zekâ nitelikleri ve duygularının asaleti üzerinde methiye yarışına

---

[1] *ibd.*, s. 351-360.

girmişlerdi. Triberius, reformlarının gerçekleştirilmesini sağlamaya matuf üçlü komisyonun kurulmasını elde ettiğinde, çalışma arkadaşı olarak küçük kardeşiyle "şan ve yıllarla yüklü", hiçbir demagog veya inkılâpçı yanı olmayan, Senato Prensi saygıdeğer kayınbiraderi Appius Claudius'u seçiyor. Yanına bu denli hararetli davasını üstlendiği halktan bir temsilci almayı aklına bile getirmiyor. O, çok samimî olarak zavallı insanların mutluluğunu sağlamayı istiyordu ve onların taydaşı değil, velinimetleri olmayı yeğliyordu. Halk herhalde, hiç değilse içgüdüyle bu iki müdafii ile kendi arasındaki mesafenin farkındaydı ve çoğu kez bunlara karşı tam bir kayıtsızlık sergiliyordu.[1] O kadar ki herhangi önemli bir müdahalede girişimlerini başarısızlıktan kurtarmak için Triberius dışarı unsurlara, kırsal kesim halkına başvurmak zorunda kalıyordu. Adına ölümsüzlüğü sağlayan toprakların bölüşümüne dair kanun taslağı halk çevrelerinde çok nispî bir coşku yaratmıştı. Oyunu vermeye çağrılan halk ona ancak oy çokluğu sağlamıştı.

Roma'nın ileri gelen ailelerine mensup olup 24 yaşına kadar sosyal sorunlara kayıtsız kalmış Tiberius'un fikrî dönüşümü, halkın sefaletine karşı bir soylu ve açık yürekli adamın tepkisi olarak yorumlanıyor. Ona atfedilen bir söylevde yurttaşlarının kaderinin "içine çekilebildikleri bir in ve yuvası bulunan vahşî hayvanlarınkinden bile aşağı olup ülkelerinin savunması için kanlarını dökenlerin mülk olarak sadece ışıkla nefes aldıkları havadan başka birşey-

---

[1] Bu tarih boyunca çok kez böyle olmuştur. Fransız İhtilâli sırasında *Comité de salut public* (Kamu selâmeti komitesi), Marat'nın deyimiyle "hürriyetin despotismini icra ederek "Fransa'yı her türlü iç ve dış güçlüğe rağmen kurtarmayı başarmış, feodal vergileri ve öşürü, kökünden kaldırarak halka büyük hizmette bulunmuştu. Ama Robespierre'in başını çektiği *Montagnard*'lar burjuvaziye mensuptular, kırsal bölgede daha çok hali vakti yerinde olan köylülerle ilişki içinde olmuşlardı (bkz. Burhan Oğuz.— Fransız devrimi ve kadro hareketi, *in* 200. Yıldönümünde Fransız ihtilâli ve Türkiye sempozyumunda sunulan bildiriler, 15-16 Mayıs 1989, Konya 1991, s. 191 ve 197).

9 Thermidor (ay) da karşı devrimciler duruma hâkim olarak Montagnard'ları giyotine gönderirlerken yol üstündeki halk "foutez maximum — köküne kadar s..." diye bağırıyordu. Robespierre ve partisi büyük ölçüde Terör'u mülkiyetin yeniden altüst edilmesine kullanmayı istemelerinden ölüme gitmişlerdi. Ventôse (ay) yasalarıyla yerleştirmeyi hayal ettikleri zenginsiz fakirsiz, eşitçi Cumhuriyet de, onlarla birlikte uçup gidecekti. Bilinçsiz "donsuzlar" kısa süre sonra "köküne kadar..." dan pişman olacaklardır. Bu Cumhuriyet'i yeniden kurmak için boş yere ayaklanacaklardır (Albert Mathiez.— La révolution française, T. III, Paris 1948, s. 222).

Joannes Khrysostomos için de durum aynı olmuştu. Gerçekten aşağı halkı herşeye rağmen kendisinden ayıran bir duvar vardı. Aziz, zavallı insanlar için ünlü yüksek sosyal konumunun onları ekliyeyip korkuttuğu en yüksek düzeyde bir resmî ulu kişi olarak kalıyordu. Aynı ifadeler, hattâ daha az aşırı olanlar bile, bazı zayıf ve tanınmamış kişilerin ağzında çok daha büyük gerçek kuvvet kazanacaktır çünkü o adamlar, doğuş ve sosyal durum itibariyle arkadaşlarıyla aynı demokratik çevreye aittiler. Chrysostom'da bunlar saf bir rhetorik alanını ancak aşıyordu. Gerçi halk onu seviyordu, zamanının bütün tarihçileri bu noktada ısrar ediyorlar, ama bu sevgi sonuç itibariyle gerçekten etkin ve verimli fiillere hiçbir zaman dönüşmemişti. Aslında Aziz bunda fazla hayal kurmuyordu.

leri olmamasından" yakınıyor. Gerçekliği tartışılan bu sözler aslında M.S. I.yy'da hayli tutulan bir edebî imgeyi yineliyor[1] ki bu keyfiyet, geç bile olsa, halka hizmet edenlerin unutulmadıklarını gösteriyor. Şairimizin dediği gibi:

"Sağlığında nice erbab-ı hünerin
Bir tutam tuz bile yoktur aşına
Öldürüp anı evvel açlıktan
Sonra bir türbe yaparlar başına"...

Triberiüs'ün yukardaki sözlerini doğrulayan Plutharkos bunlara daha başkalarını da ekliyor: "... muharebelerde askerleri kabir ve mâbedlerin savunması için savaşa süren generaller yalan söylüyorlar: bunca Romalı arasında bir baba mezbahı, bir ata kabri olan tek biri yoktur. Muharebe ediyorlar ve başkalarının lüks ve büyük zenginliği için ölüyorlar: onları dünyanın efendisi tesmiye ediyorlar, o ise ki kendilerine ait bir kesek toprak yoktur!".

Ve Tiberiüs'un yasalarını gerektiren durumları da şöyle hikâye ediyor: "Romalılar, komşularından bir toprak fethettiklerinde bunun bir kısmını satıp gerisini kamu mülküne katma itiyadındaydılar. Bu sonuncusu, hazineye bir hafif ödenti karşılığında gayri menkulu olmayan fakirlere, kiralanıyordu. Zenginler bu ödenti yüzdesini artırıp böylece fakirleri mülklerinden kovmaya koyulunca, beşyüz dönümden fazla toprağı olmayı men eden bir yasa çıkarıyor. Bir süre bu kanun doymak bilmezliğe ket vurup, kendilerine kiralanmış topraklar üzerinde kalan ve bölüşmelerin başında kendilerine düşen payı muhafaza eden fakirlere yardımcı olmuştu. Daha sonra, zengin komşular bu ihaleleri sahte adlar ve kendi adlarıyla üzerlerine almayı başarmış olduklarından fakirler, hiçbir şeyleri kalmamış olanlar, artık askerî hizmete gönül vermez olup çocuk yetiştirme kaygısından vazgeçmişler şöyle ki az çok bütün İtalya hür insandan yoksun kalıp zenginlerin içinden yurttaşları kovdukları tarlalarının ekilip biçilmesinde kullanılan barbar kölelerle dolacaktı. Scipio'nun dostu Gaius Lelius bu yolsuzlukları düzeltmeye yeltenmiş; ama büyüklerin muhalefeti onda bir ayaklanma korkusu yarattığından daha ileri gitmemiş".

"Halk tribunus'u seçilen Tiberiüs, Lelius'un tasarısını yeniden ele alıyor. Fikir ona, Roma'dan Etruria arasından Numantia (İspanya'da)'ya giderken ülkeyi ıssız, çiftçi ve çoban olarak da sadece yabancı ve barbar kölelerin bulunduğunu görmüş. Yasayı erdemleriyle tanınmış en mümtaz yurttaşların önerisine göre kaleme almış ... Kaldı ki bu denli adeletsizlik ve suiistimale karşı bundan daha yumuşak ve ılımlı kanun yöneltilmemişti. İtaatsizliklerinden dolayı cezalandırılıp bir para cezasıyla da gayri kanunî olarak istifade ettikleri topraklardan kovulmayı hakketmiş bu insanlara yasa sadece haksız iktisabı,

[1] Gerard Walter.— *op. cit.*, s. 501-5.

değerlerinin ödenmesi karşılığı, terk edip yaşamak için buna ihtiyacı olan yurttaşlara burakmayı emrediyordu. Ve, bu reformun yumuşaklığına rağmen halk bununla yetiniyordu; geçmişi, ilerde artık ona haksızlık edilmemesi kaydıyla, unutuyordu. Ama zenginler ve mülk sahipleri, yasaya karşı açgözlülük, yasa koyucuya karşı hiddet ve inatçılıkla isyan edip Tiberius'ün bir genel karışıklıktan faydalanarak toprakların paylaşımını getirmek ve tam bir devrim yapmak istediğini söyleyerek halkı çelmeyi deniyorlar, ama bir şey kazanamıyorlar. Tiberiüs bu denli güzel ve âdil davayı en kötüsünü bile haklı çıkarabilecek bir belagatla savunuyor;..." ve kürsünün etrafını sarmış halk seline, yukarda zikrettiğimiz sözleri söylüyor.[1]

Adları, Roma sosyal tarihinin belleğine hakkedilmiş Gracchus kardeşlerin, öldürülerek son bulmuş yaşam ve verdikleri mücadelelerin ayrıntılarına girmeyeceğiz[2]. Sadece bunların edebiyat, hitabet ve felsefe ağırlıklı yeni Yunan aydınlanmasını temel alan bir eğitim görmüş olduklarını özellikle belirtmek isteriz. Bu aydınlanma Romalıların Helenistik krallıkları fethetmelerinden sonra nispeten açık görüşlü aileler tarafından benimsenmişti. Bu eğitim, Tiberius'un doğal hitabet yeteneğine bir üslup ve berraklık kazandırmıştı. Stoacı öğretmen Blossius'un onun üzerinde özel bir etkisi olmuşsa da Stoacılığın temelindeki görev ve sorumluluk öğretisi onun doğuştan gelen kararlılık ve inatcılığını artırmaktan başka sonuç vermemişti. Bir ihtimalle öbür Yunanlı arkadaşları da Tiberius'a daha sonra konuşmalarını renklendiren demokrasi kavramını kazandırmış olmalıydılar.

*

* *

Roma Cumhuriyeti'nin son ikiyüz yılı içinde halk (*pleb*)'in ırkî terkibinde uzun vadeli değişmeler yer almıştı. Yabancı öğeler o denli artmıştı ki M.Ö. 64'de, tanık ve yakın tarih yazarları bunu bir uluslar topluluğundan oluşmuş bir devlet, plebde bir evrensel yabancı kanı karışımı ve kendi öz âdetlerini muhafaza eden çeşitli ulusların varlığı şeklinde yansıtmışlardı.

Gençlerin ve en tüvana erkeklerin sık sık vaki askerliğe çağrılmaları, soyun zayıflamasının âmillerinden biri oluyordu. II. ve I. yy'larda tüm Roma yurttaşları ve müttefikler askerlik hizmetine tâbi idiler; herne kadar kuramsal olarak sınırsız ise de, hükûmetin asker celbi hakkı, yaş, önceki hizmet süresi ve varlık değeri ile sınırlı bulunuyordu. (1) Asker, 17 ile 46 yaş arasında olacaktı. (2) Süvaride on seferden az, piyadede de onaltı seferden az hizmet etmiş olacaktı. (3) II. yy'ın ilk kısmında varlık 11.000 *asses;* asrın ortasında da,

---

[1] Plutarque.— Vies des romains illustres. Abrégées par Alphonse Feillet. Paris 1884. s. 96-8.

[2] Bunun için bkz. Plutarque.— *op. cit.*, s. 96-105; Gérard Walter. s. 502-525 ve AB. mad. "Gracchus. Gaius Sempronius" ve "Gracchüs. Triberius Sempronius".

indirilerek, 4000 *asses* değerinde olacaktı. Ancak Marius, 107'de bu koşulu tamamen kaldırmıştı ve o artık yeniden ihdas edilmeyecekti.

Asker kaçağı sayısı da % 15,4 civarında olarak kaydedilmişti.

Marius'un yaptığı değişimlerden önce ve sonra ordular az çok tamamen İtalyan doğuşlu erkeklerden, hayatlarının baharında ahzediliyordu. Bu sınırlar içinde asker tipinin değişik olduğu gerçektir. II. yy'da, proleterler saf dışı edilip ora kökenli müreffeh zanaatkârlar az çok mevcut olmadığından, celbin yükü küçük çiftçiye düşüyordu. Öbür yandan, Marius reformlarından sonra, normal koşulların cari olması halinde askerî hizmetin ağırlığı, kentlerin en fakir sınıfların üzerine binecekti. Evden uzakta olmaktan kaybedecek birşeyleri olmayan ve ücret ve talan yoluyla kazanacak çok şeyi olanlar bu yeni fırsatı gönüllü olarak o kadar kalabalık değerlendirmeye kalkışmışlardı ki sonunda artık askere almanın gerekmediği ilân edilmişti. Ama işlerin rengi değişince, Cumhuriyet'in son yetmiş yılının Sosyal Savaş'ları ve uzun İç Savaş'ları, sadece kent proletaryasını değil, orduda kullanılabilecek her İtalyanı uzun süre evinden uzak, faal ve çoğu kez de, yabancı hizmette tutmuştu.

Bu her iki asırda, İtalya'nın idame ettirdiği savaş türü dolayısıyla, hizmete çağrılan askerler sürekli olarak birçok yıl evden uzak kalma zorunluğundaydılar; bu gereklilik İtalya'da doğum oranını doğruca azaltmakla kalmayıp askerlerin mülklerinin bozulmasını ve ailelerin ıstırab ve sıkıntılarını mucip olarak ve erkeklerin kendilerinde de eski meşguliyet ve bağları daha az istikrarlı kılan bir huzursuzluk yaratarak, bütün ülke ve zamanlarda dolaylı olarak doğum oranını azaltan koşulları meydana getirmişti. Ve nihayet, hizmette uzun bulunuşlar nadir olmayan sürekli İtalya dışı göç ve yerleşmeyi intacetmişti.

Beklenebileceği gibi İtalya dışında oturan İtalyanlar, statü ve servet itibariyle belli bir önem taşıyan kişiler, *publicani* (vergi mültezimleri), tüccarlar, *latifundia* sahipleri, hayvan yetiştiriciler olup bunlar ya arasıra Roma'ya geri dönerler ya da yeni yurtlarında mümtaz duruma gelirlerdi. Daha fakir göçmenler mutad olarak sadece kitle içinde zikredilirler. Bunlardan az miktarı *publicani* ve büyük tüccar ve toprak sahiplerinin *familiae*'sine dahildiler. Öbürleri de kendi hesaplarına aynı işleri mütevazi ölçüde yaparlardı.

Yabancı ülkelerde öz iş yürütmek için İtalya'yı terkeden hür kişiler, *mercatores* ve *negotiatores*, daha büyük bir sınıf oluşturuyordu. Bunların göçü, ilk İtalyan olmayan bölgeler Roma etki veya denetimine girince başlamıştı ve ilginç bir olgu olarak Roma lejyonlarından önce bu yerlere *mercator*'ların varması zikredilir. Keza tüccarlar ordulara refakat ederler, askerlere satabildiklerini satarlar ve ganimeti satın alırlardı. Bu tür tacirlerin (çerçilerin) aşağı sınıflardan olduklarında şüphe yok şöyle ki, evinde rahatça oturan bir adamı cezbedecek ölçüde kâr olmamasına karşın da işin riski büyüktü. Daha sonra tera-

zinin kefesi emniyete doğru eğilince daha ihtiyatlı tacirler bu serüvene cesaret ederlerdi.

Bu göçmenlerin sayıları hakkında fikir vermek üzere sadece Küçük Asya'yı örnek alacağız. M.Ö. 88'de Mihridat'ın burada toptan katlettiği Romalı sayısı geleneksel olarak 80.000 ilâ 150.000 arasında gösterilmektedir; o ise ki Çiçero'ya göre "İtalyan ve Romalılar, kadın erkek, çoluk çocuk, bunların *liberti* (azatlıları) ve köleleri, bütün İtalyan kökenli olanlar"ın sayısı çok büyük ölçüde fazlaydı. 88'de, "çoğu İtalyan", 20.000 kişi Delos ve civar kıyılarda katledilmişti. 66'da yine bu ilde "büyük sayıda yurttaş korumaya muhtaç"dı. 59'da Bergama, İzmir ve Tralles'de "birçok Roma yurttaşı" bulunuyordu.

Pompeius zamanında özellikle eski askerler aileleriyle İtalya dışında yerleşmeye teşvik ediliyorlardı. Onun tarafından bu emeklilerden çok sayıda Niyebobu'da bırakılmıştı (M.Ö. 65). 49'da Kilikya'dan bir eski asker lejyonu, bir tane Girit ve Makedonya, iki tane de Asya (küçük)dan celbedilmişti. 48'de de Pontos'ta ihtiyat askerlerden bir lejyon teşkil edilmişti. Kayıtlardan II. yy ile I. yy'in ilk yarısında İtalya'yı terk eden birey ve aileler dünyanın bir başka yerinde geçici değil, sürekli yerleşmeye gidiyorlardı. Aşağı sınıfların göçü yüksek sınıflarınkinden fazla olmakla kalmayıp bu insanlar İtalya'yı bir nihaî dönüş düşüncesi olmadan terkediyorlardı. İtalya'da bu halk tabakasının göçü gerçekten büyük ölçüde vaki olmuştu. Cumhuriyet döneminin sonuna doğru görünürde bunları gitmeye ikna etmek kolaydı ama daha o zamanlarda bu alışkanlık bir asırdan fazla bir süreden beri vardı.[1]

Anlaşıldığı kadarıyla Cumhuriyet idarecileri bu her an patlayabilecek aşağı sınıf halkı uzak diyarlara yerleştirerek bilkuvve mevcut belâyı başlarından def etmeyi düşünmüş olmalılar.

Bu zikrettiğimiz tarihî verilerin, kitabımızın konusu itibariyle küçümsenmeleri mümkün değildir şöyle ki bunlar Balkanlar'a, Küçük Asya ve Mesopotamya'ya, Suriye'ye... yaşadıkları mücadelelerin anıları, Gracchus'ların, Spartacus'ların destanlarıyla gelmiştiler...

*

* *

KÖLE AYAKLANMALARI

Yukarda anlattığımız nedenlerden Roma işgücü sıkıntısı çekiyordu ve bunun doğal sonucu olarak da bir faal köle piyasası işliyordu. Bu kölelerin kaynağı başlıca savaş esirleriyle köle tacirlerinin geliştirdikleri veya Roma ile

---

[1] Marion Edwards Park.— The plebs in Cicero's day. A study of their provenance and their employment, *in* M.E. Park and M. Maxey.— Two studies on the Roman lower classes, N.Y. 1975, s. 5-27.

barış halindeki bölgelerden cebren kaçırdıkları insanlardı. Bu sonuncular arasında büyük çoğunluk Mısırlı ve Suriyelilerden oluşuyordu. O kadar Titus Livius (en önemli üç tarihçiden biri, M.Ö. 59/64-M.S. 17) M.Ö. 191'ın Suriyeli ve Asyalılarına *genera hominum servitate nata* deyimini kullanmıştı. Zayıf sülâlelerin idaresinde Kilikya ve Suriye korunmasızken korsan ve köle tacirleri buralara serbestçe giriyorlardı. Köle ihracı çok kârlı olup alabildiğine kolaydı: büyük Delos pazarı yakındı ve bu merkezde günde onbin köle girip sevkedilebiliyordu. Suriye ve Kilikya'dan İtalya'ya varan sayı tam olarak bilinmemekle birlikte M.Ö. 135'de Sicilya'daki köle ordusunda çoğunluğu Suriyeli ve Kilikyalı olan yaklaşık 60.000 adam bulunuyordu. İtalya'da bunların çok daha kalabalık olduklarından hiç şüphe yok. Bu yüzyılın sonlarında İtalya ve eyaletlere köle ithali işini etkin Romalı şirketler ele almıştı. Bunlar eski doğu alanlarında çalışmaya devam etmekle birlikte Bithynia da bunlara dahil edilmişti, o kadar ki 102'de buranın kralı neredeyse bütün bir halkının eyaletlerde köle olarak çalıştığından şikâyetçiydi. Bunun gibi daha başka Asya bölgelerinin de bulunduğu şüphesizdir.

Köle ayaklanmalarının öyküleri işbu köle muhaceretinin büyük hacmini teyidediyor.[1]

Köle sahiplerinin çoğu fazla hümanist sayılmazdı...

Köle ayaklanmaları:

Bunların ilk İtalya'da ikinci Kartaca Savaşı'nın bitiminden sonra üç yıl Latin kentlerde yer almıştı. 198'de Kartacalı şehinelerin *familiae* (hizmetkârların tümü)si Setia'da kendi milliyetlerinden öbür kölelerle birlikte hareket etmişler ve hareket Norba ve Circeii'yi tehdit etmiş; beşyüz köle tutuklanıp cezalandırılmış. İki yıl sonra Etruria'da daha tehlikeli bir ayaklanma vaki olmuş olup ve köleler ancak bir Roma lejyonunun sert müdahalesi sonunda dağıtılabilmiş. Apulia'da köleler, açık patlamalar yerine eşkiyalıkla kendilerini kurtarmaya çalışmışlar. Sonunda eşkiya güruhundan 9000 kişi mahkûm edilmiş.

Sosyal tarih açısından fazla önemli olmamakla birlikte bu ilk hareket, çok daha ciddilerine yol açacaktı.

Öbürlerine geçmeden önce Roma'da köleliğin tarihinde iki belirgin olguya işaret edelim. Bunlardan ilki azad etme (olma) nın kolaylığı idi; öbürü de azad edilmiş kölelerin yurttaşlar sınıfına geçme kolaylığı oluyordu. Herne kadar bunlar çoğu kez proletarya içinde sayıldıklarından proletaryayı saran oy verme sınırlamasına dahil olmuşlarsa da uzun süre özel siyasî sınırlama çekmemiş-

[1] *ibd.*, s. 30-37.

lerdi. Bunun sonucunda, *liberti*'ler, sınıf olarak özel siyasî sınırlamalara sokulmaları, kendilerini hissetirecek ve korkutabilecek derecede artmış olmaları nedeniyle idi.[1]

Geçelim şimdi asıl büyük köle hareketlerine.

Büyük çap ve kapsamlı ihtilalci sarsıntıların ilki Sicilya'da, M.Ö. yaklaşık birbuçuk asır önce vaki olmuştu. Köle Savaşı adı altında tarihe geçerek gerçekte ezilenlerin, onları ezenlere karşı bu ilk ciddî hareketinde sınıf duygusu az çok münhasıran egemen olmuş ve bayrağı altında, birleşik ve korkutucu kitleler halinde, hiçbir bağımlılık ve milliyet tefriki yapmadan, hür proleter ve köleleri, kent adamı ve kırsal kesim sâkinlerini toplamayı bilmişti.

Herşeyden önce işbu ünlü destanın evveliyatını ortaya çıkarıp onun, ilk çağlardan itibaren Grek ve Latin etkilerinin kesiştikleri, ruhun Helen idealine doğru çok açık bir eğilimini herzaman muhafaza ettiği ve maddî yaşamın Latin dehasının damgasını yediği bir adanın toprağında vaki olmasına yardım eden nedenleri saptamak gerekir.

Sicilya'da ilk Grek kolonileri, metropolün sitelerinin örgütlenmesini azçok aynen tatbik etmişlerdi. Aynı nedenler aynı sonuçlara burada da götürüyordu ve Grek kentlerini aralıksız sarsan sosyal çatışmalar, kaçınılmaz şekilde ve ilke vechelerini muhafaza ederek yeni mekânlarda yeniden meydana geliyordu. Böyleçe de Roma Devleti'nin kapılarında — Sicilya'ya, haklı olarak, "Roma-'nın bir dışmahallesi" adı verilmişti — ışıkları Romulus'un kentinde farklı şekilde Romalıların gönlüne yansıyan ve adanın fethinden çok önce çeşitli yorumları intaceden sönmez bir başkaldırı odağı yaratılmıştı.

Sirakuza'da, kuruluşundan yaklaşık bir yüzyıl önce bir sosyal ihtilâl kaydediliyor. Ayrıntılarına girmeyeceğimiz bu harette halk ve köleler birleşerek varlıklıları def ediyorlar, kentin idaresine el koyup sürgünlerin mülklerini aralarında paylaşıyorlar.

Bu halkın hükûmeti ancak altı yıl sürecek ve tiranlıkta son bulacaktı, Grek sitelerinde mutad olduğu vechile. Çok kanlı olaylara sahne olmuştu ada, bu arada.

Bu koşullarda Romalıların gelişinin adanın varlıklı sınıfı tarafından kabul edilişi kolaylıkla anlaşılır; yerli büyük mülk sahipleriyle ada toprağında büyük işler kurmuş olan zengin Romalılar arasında en candan anlaşma hızla yerleşmişti ama hiç kimse, atılmış olan tohumların bir gün yeşerebileceğini düşünmüyordu.

Kısa süre sonra Ada halkının genel vechesi kökünden değişecekti. Nispeten çok küçük Cumhuriyet memuru ve Sicilyalı ve Romalı büyük mülk sahibi

---

[1] *ibid.*, s. 42.

sayısına karşın, dünyanın her köşesinden getirilmiş, en değişik dilleri konuşan, en çeşitli tanrılara tapan yüzbinlerce köle bulunuyordu. Bu ilk çığ, ikinci Kartaca Savaşı'nın sonuna tekabül eder. Köle olarak satılan hesabedilemeyecek kadar kalabalık esir yığınları galiplerden köle tacirlerine, bunlardan da daima işgücünü artırmayı düşünen büyük toprak sahiplerine geçmişti. Bu sadece işin başıydı. Bir yirmi yıl kadar sonra, Kuzey Yunanistan ve Epir'in fethedilmesiyle yeni köle kitleleri piyasaya sürelecekti. Sadece bu sonuncu bölgede 150.000 esir alınmıştı ve bu, Roma kapitalizminin emrine o kadar köle demekti.

Ama bütün bunlar, Kartaca'nın nihaî ve kat'î tahribiyle geride kalacaktı. İşte o zaman bir köle el emeğinin gerçek bir göçü vaki olmuştu. Bu büyük Afrika sitesini yıkarak Romalılar, mükemmelen örgütlenmiş ve eğitilmiş, Kartacalı büyük mülk sahiplerine ait olmuş ve işe çok iyi alıştırılmış geniş işçi kollarıyla karşılaşmışlardı. Bu bölüklerin çoğu Sicilya'ya yöneltilmiş ve tarımsal işlerde istihdam edilmişlerdi. Bunların arasında Sami unsur çoğunluktaydı. Aralarında Grekler ve böylece hiç beklemedikleri şekilde vatanlarına iade edilmiş olan Sicilyalılar da bulunuyordu.

Bu insan sürüsünde bir imtiyazlı kategori tefrik ediliyordu: genç, gürbüz, gözü pek erkekler arasından seçilen sürü çobanları. Arkadaşlarının mahrum oldukları bazı kayırmalardan faydalanıyorlardı. İşleri gereği olan yer değiştirebilme kabiliyetinin yanısıra bunlara silâh talimleri yaptırılıyor ve sürülerini eşkiyaya karşı korumak üzere ellerine silâh bile veriliyordu. Ama bu hürriyet kuruntusuna karşın efendileri, bunların varlıklarının koşullarıyla hiçbir surette ilgilenmiyorlardı. Yiyeceklerini, giyeceklerini, yatacak yerlerini kendileri bulacaklardı. Bu itibarla büyük yollar üzerinde rastladıkları, ellerinde efendinin verdiği "pasaport" bulunmayan yolcuları buna yardımcı kılmaları doğal oluyordu...

Ve irili ufaklı ayaklanma silsileleri. Kimi kaçıp mağaraları sığındı, yeni bir hareketi bekledi, kimi daha başından çarmıhta can verdi. Bu hareketlerin tarihte kalıcı iz bırakmış ilkinde, köle Devlet'inin müstakbel hükümdar, "peygamber Eunus", başrolü oynamıştı. Bu Suriyeli kölenin öyküsü, serüven romanlarının en uydurma türlerini andırır.

M.Ö. II. yy'ın sonlarına doğu Filistin bir Mehdi bekliyordu. Eunus'un sahneye girişi de, İsa vaazının başlangıçlarıyla çok fazla benzerlik de arzediyor... Bu hususlarda ihtiyatlı olunması gereğinin yanısıra kitlelerin ona, doğaüstü bir varlık, tanrının vahiylerini alan bir keşif ve dolayısıyla da esrarengiz bir güç sahibi gözüyle bakmış oldukları bir vakıadır. Kısaca Eunus, ihtilâlci hareketlerin tarihinde büyük vahiy veya tanrı ilhamına mazhar kişilerin yolunu açmıştı. Bu karismatik kişilere kitleler, nihaî, kesin sanılan mutluluklarının fethi bahis konusu olduğunda, daima kaderlerini emanet etmeyi yeğlerler.

Bütün Ortaçağ boyunca Eunus'un sayısız taklitçisi çıkacak olup Reform çağında da bütün bir mümtaz harekete geçiriciler takımı, ve bunlar arasında Thomas Münzer, birçok fiillerinde Sicilyalı kölelerin önderiyle şaşırtıcı bir benzerlik arzedeceklerdir.[1]

M.Ö. 135-132 arasında Sicilya'da Romalılara karşı patlak veren köle ayaklanmasının bu lideri karismatik Eunus, Suriye doğumlu olup Sicilya'nın Enna kentinde köleydi. Yaklaşık yetmişbin köleyi örgütleyerek 135'te kenti ele geçirmişti. Antiokhos adıyla kendini kral ilân etmiş, kısa süre içinde Sicilya'nın orta ve doğu kesimlerinin büyük bölümünün denetimi altına almayı başarmıştı. Üstüne gönderilen orduları ağır bir yenilgiye uğratmışsa da Konsül Lucius Calpurnius Piso 133'te Enna'ya ulaşmıştı. Onun halefi Publius Rupilius ertesi yıl ayaklanmayı bütünüyle bastıracak, yakalanan Eunus, zindanda ölecekti.[2]

*

* *

Bu aynı çağda, antik köleliğin bütün büyük merkezlerinde, milyonlarca insan sanki aynı düşünce ile çalkanıyor gibiydi: zincirlerini kırmak ve kaybolmuş hürriyetlerine kavuşmak. Sanki esrarengiz yeraltı mecralarıyla aralarında bağlantı kuruyorlar ve birbirlerine, isyanın seyrine dair bilgileri aktarıyorlardı. Sicilya'da kardeşlerinin elde ettikleri başarının ilk şayiasında Yunanistan ve Küçük Asya kıyıları kölelerinin baş kaldırmaları basitçe rastlantının işi olamazdı. Bunun önceden, uzun uzadıya tasarlanıp düşünülmüş ve tezahür etmek için kararlaştırılmış işareti bekleyen bir anlaşmanın sonucu olduğu hissini veriyor. Mamafih bütün bu girişimler bir yere varamıyor ve mahallî idareler, efendilerin yardımıyla işi derhal boğuyorlardı. Bunu yapabilmeleri de hareketin başında, âsilerin eylemini örgütleyip bunu yönetme kabiliyetinden yoksun şeflerin bulunmasıydı. Bu arada Akdeniz bölgesinde aralıklarla patlayan nice eyleme benzer basit bir kaçak köle ayaklanması, bastırılabilmesi için bütün bir komşu Devlet'ler koalisyonunu ve Roma gücünün çok sert müdahalesini gerektirecek kadar geniş çapta bir ihtilâl girişimine dönüşmüştü. Keyfiyet, başlarda âsi kölelerin yakınma ve özlemleriyle hiç alâkası olmayan basit bir rastlaşma sayesinde vaki olmuştu.

M.Ö. 133'ün yazında, Bergama kralı III. Attales, cinayet ve ahlâk dışı davranışlarla dolu bir yaşamdan sonra ölüyor ve muazzam serveti ve Devlet'ini bir vasiyetname ile Roma halkına bırakıyor. Ama ortaya, babası Eumenes'in bir köle harpist kadından olma bir gayrimeşru kardeşi çıkıveriyor. Genç Aris-

---

[1] Gérard Walter.— *op. cit.*, s. 528-39

[2] AB. mad. "Eunus".

tonikos, Attales'in aile erkânına uyguladığı âkibetten korkarak, saraydan uzak bir gizli yaşam sürdürmüştü. Etrafına yandaşlar sağlamayı başarmış Aristonikos, kendini tahta vâris ilân edip halkını Romalılara bırakan vasiyetnameyi iptal edeceğini bildiriyor. Herhalde yurttaşlarının milliyetçi duygularına güveniyordu ve ülkesinin yabancıya karşı bağımsızlığını savunmayı üstleniyordu. Bazı ikinci derecede nahiyeleri kendisine bağlamayı başarıyorsa da büyük siteler, geleceği meçhul bir talip için Romalılarla bozuşmayı göze alamıyorlar ve hatta Ephesos, bu sonunculardan bu işi kökünden tasfiye etme talimatını alıyor. Başlarda Aristonikos ard arda mağlûb oluyor ama aklına "dahiyane" bir fikir geliyor: bölgede düzensiz eşkiyalık hareketlerine tevessül eden kaçak kölelere sesleniyor ve bunlara sadece hürriyeti değil, ama asıl içinde ne efendi ne köle, ne fakir ne zenginin bulunmayacağı, herkesin eşit olacağı ve "Güneş'in Sitesi" adını alacak bir Devlet'i de vaadediyor. Onunla birleşecek olanların hepsi bu müstakbel devlete dahil olacak ve *güneş'in yurttaşı* tesmiye edilecek. Bunda herhalde, âsi kölelerin başlıca kitlesini oluşturan Suriyeliler arasında çok yaygın güneş kültünün hesabı da yatıyordu. Nitekim Sicilya'nın Suriyeli köleleri herşeyden önce teşebbüslerini tanrılarının himayesine tevdi etmişlerdi... Bu hile son derece başarılı olmuş, krallığın her köşesinde köleler, baskı altında olanlar, her perdeden gayrimemnunlar ona doğru akın etmişler. Bir anda mağlûb taht davacısı korkunç bir hasma dönüşmüştü ve birçok kenti ele geçirivermişti. Heryerde fakirler ona koşuyor, zenginler talan edilip servetlerine el konuyor ve böylece de bir kamu hazinesi oluşuyor. O denli zenginleşiliyor ki Trakyalı paralı askerlerle birlikler takviye ediliyor. Ama Aristonikos'u özellikle cezbeden, Attales'ın bıraktığı muazzam servet olup başlıca hedefi, Bergama üzerine yürümek oluyor. Kentin erkânı bundan haylı kaygılanıyor ve onun taktiğinden esinlenerek, o güne kadar ihmal edilip aşağılanmış yurttaşlarına medenî hakların tamamını vaadediyor. Krala ait ve kamu kölelerini de kendilerine bağlamak için (herşeye rağmen, kendilerinkinden vazgeçmek istemiyorlardı) bunları siyasî hakları olmayan yerleşik yabancı sınıfına yükseltiyorlar. Attales'in kullandığı ve bunun ölümüyle işsiz kalan yabancı paralı askerleri orada tutmak için, yurttaşlık hakkıyla donatıyorlar. Bütün bunlara tehditleri de eklemeyi ihmal etmiyorlar.

Bu arada Aristonikos terakki etmeye devam ediyor ve birbiri ardına kentleri ele geçiriyor. Bir nevî dünya çapında üne kavuşuyor ve Roma'nın bazı entektüel çevrelerinde teşebbüsünün seyri büyük ilgi uyandırıyor. Stoacı feylosoflar *Güneş'in Sitesi*'nin mucidine Zenon'un bir tilmizi gözüyle bakar oluyorlar. Gracchus'ların büyüğünün eski hocası, talihsiz Blossius, öğrencisinin fecî âkibetinden sonra, onu Tiberius'un başlıca ilham kaynaklarından biri olarak gören yetkililerden korkarak Aristonikos'a sığınıyor, bu yeni Devlet'in oluşmasından onunla işbirliği yapmaya karar veriyor. İsyan şiddet kazanıyor

ve az sonra komşu Bithynia ve Kappadokya Devlet'lerinin sınırlarına dayanıyor. Cysikos (Sızık) kenti, Romalılardan yardım arıyor.

Roma başlarda bu işte hayli gevşek davranıyor. Küçük Asya'ya gönderdiği kişiler beceriksiz çıkıyor (ayrıntılarına girmiyoruz). Ama sonunda artık bir ciddî askerî müdahalenin geciktirilemeyeceği anlaşılıyor ve 131'de Sicilya isyanı bastırılır bastırılmaz Aristonikos'a karşı dönülmesi bahis konusu oluyor. Müttefikler, Bithynia kralı II. Nikomedes, Pontos kralı V. Mihridat, Kappadokya kralı V. Ariarathes, Pamphlagonia kralı I. Pylaemenes, Roma seferî kıtalarına iltihak etmeye "davet ediliyorlar". "Hastalık"ın onlara da sirayet etmesinden korkan bu kralcıklar, "davet"e icabet etmekte yarışıyorlar.

Ve kabiliyetsiz komutanlar yüzünden zaman kaybından sonra Roma beklenebileceği gibi, Andronikos'un hakkından nihayet gelecek, destanın kahramanı da zincire vurulmuş olarak Roma'da boğdurulacaktı.[1]

Ve bu destan, Anadolu'nun içinde yaşanmıştı...

Az çok öbürlerindekilerine benzeyen olaylarla dolu Sicilya'nın ikinci köle isyanına (yakl. M.Ö. 105) girmeyeceğiz[2] ve konuyu, gladyatör ayaklanmasının (M.Ö. 73-71) önderi Spartacus'un öyküsüne girmeden[3], hareketinin bir toplumsal devrim sayılmasa da XVIII. yy sonlarında Adam Weishaupt, daha sonra da Karl Liebknecht ve Rosa Luxemburg gibi devrimcilere ve Alman Spartakistlerine (1916-19) esin kaynağı olmuş olduğunu belirterek kapatacağız.

*

* *

Grek dünyası ister istemez efendisi Romalıdan birşeler kapacaktı ki bunların arasında gladyatör gösterileri zevki de vardı. Bunlar en erken M.Ö. 70'da Grek Doğu'da, Romalı general Lucullus bu tür döğüşleri büyük ölçüde tertip ettiğinde görülmüştü; bunları daha sonra Grek eşrafı, masraflarını karşılayarak sergiletececkti ve bunlar çok tutulacaktı. Hattâ kadın gladyatörleri görülüyordu. Louis Robert'in deyimiyle "Grek toplumu Roma'dan gelmiş bu hastalıktan kangren olmuştu. Bu, Grek dünyasının Romalılaşmasının başarısıdır".

Herne kadar birçok farklı topluma dair belge ve kanıtlarda genel sonuç çıkarmak çoğu kez tehlikeli ise de birçok köleli toplumda, köleye merhametsizce davranışın bu kurumu ayakta tuttuğu ve amacına en iyi hizmet ettiği doğru gibidir. Bir sabık kölenin şu ifadelerinde hayli doğru yanlar var: "Kölenizi tokatlayıp dövünüz, onu aç ve cansız bırakınız, efendisinin zincirini köpek gibi takibedecektir; ama onu iyi doyurup giydirin, ılımlı çalıştırın, ona rahatlık sağ-

[1] Gérard Walter.— *op. cit.*, s. 554-565.

[2] Bkz. *ibd.*, s. 566 ve dev.

[3] Bkz. AB.

layın, hürriyet düşleri görmeye başlayacaktır. Ona *kötü* bir efendi veriniz, iyi bir efendi arzulayacaktır; ona iyi bir efendi veriniz, *kendi* efendisi olmayı arzulayacaktır"[1].

Daha önce de gördüğümüz gibi, Hıristiyanlığın köleliğe karşı tamamen yeni ve daha iyi bir tavır aldığı çoğu kez söylenmişse de bunun muhteşem bir yalan olduğu her vesileyle ayan olmaktadır. İsâ bunu, Ahd-i Atik'te kabul edildiği gibi, çevrenin bir olgusu olarak görmüş, muakıpları da bildiğimiz Greko-Roman görüşü kabul ve uyarlamışlardır. Aziz Augustinus, hiç değilse köleliğin prensip itibariyle kötü bir şey olduğunu itiraf etmiş ama herzaman insanı şaşırtan fevkalâde sapkın hüneriyle bunu Âdem'in günahı dolayısıyla Tanrı'nın beşeri cezalandırması olarak tefsir etmiş. Hıristiyan yazarlar köleliği önlemek çabalarını çoğu kez tebarüz ettirmişlerse de bunun Hıristiyan sürüsünün dışına teşmil etmemişler ve zımnî olarak da inanmayanların köleleştirilmesini, hele bunun sonunda tanassur vaki olursa, caiz ve hattâ takdire değer bulmuşlardır. Hıristiyanlık, bu itibarla, XV. ilâ XVIII. yy'ın köle ticaretinde çok müspet rol oynanacaktı[2]. Aziz Pavlus, bizim Mevlânâ gibi, siyasî yetkelere mukavemetin Tanrı'nın fermanına mukavemet demek olup dolayısıyla mahkûmiyeti müstelzim olduğunu açık seçik ifade etmemiş miydi?

Özellikle kölelerle ilgili bir itiraz şekli de fabl olmaktadır. İmparator Augustus'un azadlısı, ve I. yy'ın ilk yarısında Latince Yazan Phaedrus, Aisopos'un fabl'ları divanından çok faydalanmış. (Bu sonuncusunun da M.Ö. VI. yy'ın başında yaşamış bir eski köle olduğunu biliyoruz). Üçüncü Kitab'ının Prolog'unda büyüleyici bir bölüm bulunuyor. Orada niçin fabl'ın icadedildiğini anlatacağını söylüyor: bu, köleye, mücazat korkusuyla yüksek sesle ifade etme cesaretini bulmadığı hislerini biçim değiştirmiş şekilde söyleme olanağını sağlıyor; ama Phaedrus'un kafasında, fabl'ların kılık değiştirmiş kahramanları olarak sadece köleler bulunmuyordu[3].

İki boğa arasında döğüşten dehşete kapılmış bir kurbağa hakkındaki bir parça, kurbağanın şu sözleriyle başlıyor: "güçlüler kavga ettiklerinde aşağıdakilerin başı belâya girer"[4]. Ve bu Üçüncü Kitab'ın Epilog'unun sonunda da Ennius'tan iktibas ediyor: "Bir halk adamı (*plebeius*) için alenen homurdanmak, dinî şeylere hürmetsizliktir". "Hürriyetin ne denli tatlı şey olduğunu kanıtlamaya matuf bir başka fabl'da kurt, köpek tarafından kendi efendisine hiz-

---

[1] G.E.M. de Ste-Croix.— *op. cit.*, s. 410.

[2] *ibd.*, s. 419-20, 424.

[3] Amerikada zencilerin boksta neden ileri oldukları sorulduğunda siyahîlerin cevabı "beyazları dövebilmenin tek yoludur" şeklinde.

[4] Bu babda bir anımızı zikretmeden geçemeyeceğiz. Askerlik hizmetimiz yıllarında subaylara emir eri tahsis edilirdi. İki yüzbaşının arası açıldığında, birbirlerinin emir erini döverlerdi....

met etmeye tam ikna edileceği zaman köpeğin boynunun zincirle yaralanmış olduğunun farkına varıyor; bunun ne demek olduğunu kavrayarak köpeğe kullukta katılmayı reddediyor. Yine sadece köle ile değil de genel olarak fakirle (*pauperes*) ilgili bir fabl'da Phaedrus şöyle başlıyor: "Devleti denetleyen kişinin değişmesi, fakire durumunda bir değişme getirmiyor, o sadece efendi değiştiriyor". Bu fabl'da yaşlı, çekingen bir adam, çayırda eşeğini otlatıyor. Derken bir düşman ordusunun yaklaştığını görüyor. Yaşlı adam, yakalanmaktan kurtulmak üzere eşeğine birlikte kaçmak için yalvarıyor; ama eşek mahza düşmanın ona iki yükü bir arada taşıtıp taşıtmayacağını soruyor; sahibi bunu yapacaklarını tahmin etmediğini söyleyince, hareket etmeyi reddediyor: "Benim kimin hizmetkârı olduğum beni ne ilgilendirir diyor" bir seferde sadece bir yük taşıdıktan sonra?"

İnsanın aklına halk masallarımız, deyişlerimiz, atasözlerimiz... gelmiyor mu?... Devam edelim.

Şimdi de köle olmayan, aksine, Telmessus'lu (Fethiye civarı) bir Helenistik bilgin olan Daphitas'ın öyküsü. Bu zat Bergama krallarını, Lydia ve Phrygia'yı idare etmiş olan Lysimachus'un (Makedonyalı general, satrap, kral) hazinesini "törpülemek "le itham ederek tahkir etmekle kalmayıp onlara doğruca "mor iz" (deri üzerinde halat veya kırbaçla yapılan bere) diye hitabediyor. Kralları bir insanın sırtında kamçı izlerine benzetiyor. Birçok bilgin Grek Doğusu'nda sosyal gerçekleri görüp Daphitas için, kralların, zalim olarak, insanların sırtında "mor iz" *oldukları* vakıasını kavramakta nâkıs kalmışlar, ifadeden Attalî krallarının kendilerinin bir zamanlar "bere, çürükle" veya "kamçıyla mor" köle olmuş oldukları manasını çıkarmışlar. Bu arada Daphitas'ın bu *devlet büyüğüne karşı ağır cürüm*'ünü hayatiyle ödediği söyleniyor: Strabon'a göre, Manisa civarında Thorax Dağı[1] üzerinde çarmıha gerilmiş[2].

*

* *

[1] Menderes (Meandros) Magnesia'sı yakınında bir dağın adı (Strabon XIV. 1.39). Helen dilinde hem "Göğüs", hem de "göğsü koruyan zırh" demektir (Bilge Umar.— Türkiye'de tarihsel adlar. İst 1993, s. 785).

[2] G.E.M. de Ste-Croix.— *op. cit.*, s. 444-5.

Artık yerine yerleşmekte olan Bizans'ın özelliklerinin çoğunu sergiler olan Geç Roma İmparatorluğu'ndan çıkmış büyüleyici bir belge, Justinian'ın halefi II. Justin'in medhiyesinden oluşan şiir (*In laudem Justini Augusti minoris*) olup bunda Ekim 565'te Justin'in cülûsu tasvir ediliyor (şiir, Flavius C. Corippus tarafından olaydan bir iki yıl sonra kaleme alınmış). Bunun en önemli bölümü, Corippus'un yeni imparatora tüm Senato'nun önünde söylettiği cülûs söylevi oluyor. Senato derhal yere eğilip, diyanetkâr söylevini öğerek imparatora tapıyor". İmparator, idaresinin tanrı vergisi niteliğini belirtmekle başlıyor ve sonra inceden inceye düşünülmüş bir sembolizmi geliştiriyor: İmparator, Senato ve Halk tek bir vücutta birleşiyor, ama, bittabi, bunların rütbe-derece silsileleri korunuyor şöyle ki imparator devletin başı (*caput*), senato göğüs ve kolları (*proxima membra: pectus et brachia*), halk kitlesi (*plebes*) de "ayak ve önemsiz kısımlar (*pedes... et membra minora*) olarak gösteriliyor. İşbu idilik tasviri itmam etmek üzere de bir nefis tuş bunu takibediyor: İmparatorluk Hazinesi, *fiscus*, "bedeni besleyen" karın (*venter alit corpus*). Bu ayni kitapta daha sonra, içinde Corippus'un lâyıkiyle düzgün davranan imparatordan bir *deus*, tanrı diye bahsettiği garip ve tek bir bölüm bulunuyor. Bu bölümden hemen sonra da iki satırda İsâ'nın tüm yetkeyi "yeryüzünün efendi-sahip'lerine" (*terrarum domini*) (imparatorlar kastedeliyor) verdiği bildiriliyor; İsâ kâdir-i mutlaktır ve imparator onun tam sûretidir (*Ille est omnipotens, hic omnipotentes imago*). Justin bu sembolismi, törenlerde kullanılmak üzere, sarayında yeni bir "Altın Oda" (*Chrysotriklinos*) inşasıyla pekiştirecektir; burada imparatorun taht, tahta oturmuş İsâ'nın mozayikinin altında bulunuyor ki bu açıkça Tanrı'nın naibi rolünü belirtiyor. Bunu ilk kez Eusebius kesin olarak şerh etmişse de bu düşünce Aziz Pavlus'un "mevcut yetkeler Tanrı'nın takdiridir" vecizesinde zımnen bulunuyor[1].

Osmanlı padişahı da Allah'ın yeryüzündeki gölgesi (zıllullah-ı âlem) değil miydi?... Bizim "ayak takımı" tâbirimiz acaba Justin'in sembolismininin bir mirası mı oluyor?

Ayak takımı, Grek Doğu'sunda daima göz altında tutulacaktır. İmparatorluk hükûmeti bunların herhangi bir tür birleşme veya derneğine daima şüphe ile bakacaktır. İmparator Trajan Bithynia'da Nicomedia (İzmit) kentinde, ilde herhangi bir birleşmenin mutlaka bir siyasî nahiyet alıp kargaşalığa götüreceği

---

[1] G.E.M. de Ste-Croix.— *op. cit.*, s. 399-400.

kesin mülâhazasıyla bir itfaiye teşkilâtının kurulmasına izin vermemişti (o ise ki kent büyük bir yangın felâketi geçirmiş ve buna müdahale edecek herhangi bir örgütten yoksundu)[1].

*
* *

Rostovtseff'in ünlü eserinin[2] önsözünde Jean Andreau, müellifin düşünce sistemini bize aktarıyor. Ona göre Rostovtseff ruhanînin ekonomikten kaynaklandığını kabul etmiyor ve her türlü dinî düşünceyi, beşer zihninin bir zaafı olarak görüyor. Ama yine de çok az Grek ve Romalının böyle bir düşüncenin dışına çıkabildiğini kabul ediyor: "Antik Çağ'da, ne Doğu'da, ne Batı'da halkın çoğunluğu hiçbir zaman bilimsel ve rasyonalist düşünce tarzına varamadı: Greko-Roman toplumunun okumuş çevreleri bile nadiren böyle düşünce itiyadları arzediyordu; din, hâlâ hayatın tümü hakkındaki telâkkilerinin başında bulunuyordu".

Cumhuriyet döneminin sonu ve Augustus asrı özgün şekillerden yana fakir ise bu, bunların bilimsel düşüncesinin gelişmesinin bir kanıtı oluyor. Ve daha sonra Hıristiyanlık muzaffer olmuşsa her türlü tehlikelerden yılmış halkın batınî yaşam ve mistik'in düşlerine sığınması nedeniyledir. M.Ö. II. ve I.yy'larda Helen dünyasının ahlâkî-manevî krizi Doğu kültlerini mysterionlu dinlere[3] dönüştürmüş ve bunlara bir mistik tabiat vermişti. İç savaşlar ve Augustus döneminde Batı Akdenizi fethetmeye hazırdılar.

Rostovtseff, Hellenistik dünyanın, XIX.yy'ınkine yakın bir burjuva toplumunu gördüğüne ve ekonomisinin kapitalist olduğuna kani idi. Kapitalismi hem ekonomik âmillerin tavrı hem de belli bir ticarileştirme ve parasal muameleler derecesi ile tanımlıyor. Bu, diye yazıyor, sermayelerin sınırsız birikmesini hedefleyen ve bir rasyonel ve üreticinin peşinen kimliğini saptayamadığı belirsiz tüketiciler için çalışan bir tarım ve endüstriye dayanan bireysel ekonominin bir serbest şeklidir. Bir girişimci olan gerçek burjuva, maalesef bir rantiye gibi davranma eğilimindedir. Yapabildiği kadar, çalışan sınıfları sömürüyor. Bunun sonuçları ağırdır: kitlelerin proleterleşmesi, işsizliğin artması, zenginlerle fakirler arasında sosyal mücadeleler.

Her sınıf mücadelesinden söz edişte, onun nazarında esas mücadelenin köleleri sahipleriyle değil, hür halk kitlerini, özellikle köylüleri, imtiyazlıların tümüyle karşı karşıya getirdiği anlaşılıyor[4].

---

[1] *ibd.*, s. 319.

[2] Michel Ivanoviç Rostovtseff.— Histoire économique et sociale du monde hellenistique. Paris 1989.

[3] Mysterionlu dinlerin ayrıntıları için bkz. B. Oğuz.— Kültür kökenleri. II/1. s. 135-9

[4] M.J. Rostovtseff.— *op. cit.*, s. I-XII.

Geçelim şimdi Rostovtseff kendi söylediklerine.

Mısır'a bir kez yerleştikten sonra, (İskender gibi) Ptolemaus'lar firavunların meşrû vârisleri gibi ortaya çıkıyorlar ve ulusal kültün rahiplerince de böyle kabul ediliyorlar. Krallığın eski Mısır politik ve dinî telâkkii, kralda Ammon-Ra, geçici olarak yeryüzünde oturan bir tanrının oğlunu görürdü. O ise ki tanrı ya da tanrılar Mısır'ın gerçek efendi ve sahipleri idiler ve ülke ve bunun sâkinlerini canlarının istediği gibi kullanma hakkına sahiptiler. Firavunların halefleri olarak Ptolemaus'lar işbu yüce mülkiyeti üstleneceklerdi.

Mısır halkının bütün unsurları tarafından Devlet'in mutlak efendileri olarak kabul edilmiş Ptolemaus'lar, buna uygun olarak hareket etmişlerdi. Mısır olduğu kadar Makedonya görüş açısından mutlak hükümranlık Devlet'in, bunun yerüstünün ve yeraltının, ve nihayet yerüstü ve yeraltının ürünlerinin temellükünü tazammun ederdi. Devlet, kralın "meskeni" (οἶκος), toprağı da bunun alanı (χώρα, οὐσία) idi.

Gerçi Devlet'in bir kişinin özel mülkü olması fikri, Greklere yabancı bir kavram oluyordu. Ama Grek yurttaşların tümü, daha ilk gençliklerinden itibaren, Devlet'in çıkarlarının kişilerinkinin üstünde olduğu doktrini ile kaynamıştı şöyle ki bu, Grek politik felsefesinin temel doktrini halindeydi. O zaman, kralı Devlet'le özdeşleştirmek, bundan böyle, Greklere ters gelmeyecekti. Toprağın krala aidiyeti ve tanrı ve krallığın temsilcisi kral (ve genel kaide olarak topluluğun tamamı) lehine zorunlu çalışma, Mısır ve genel olarak Doğu devletlerinin çatısını tutan iki direkti.

Bu prensipler, Doğu monarşilerin çoğunda az çok planlı bir ekonomik örgütlenmeyi tevlidetmişti. Geniş bir endüstri dizisinin üretimini artırmaya matuf bir Devlet kontrolüne bağlı bir ekonomi oluyordu bu. Ancak bu monarşilerden hiçbiri bu rejimi mantıkî ve sistematik olarak yerine oturtmayı beceememişti. Karşılarına engel olarak rahiplerin, sitelerin, aristokrasinin gücü çıkıyordu[1].

Kırsal kesim yaşamı, içlerinde cari içtimaî ve iktisadî şartlara göre eski dünyanın çeşitli yerlerinde farklı manzaralar arzediyordu; ve bu çeşitli yerler, politik bağımsızlıklarını kaybedip Roma İmparatorluğu'na dahil edildiklerinde bile, önceden oldukları gibi çokşekilli kalmışlardı. Roma eyalet ve doğruca kentinde genel olarak üst sınıflar az çok Romalılaşmış ve Helenleşmişti; kent yaşamı bütün İmparatorlukta aynı şekilleri almıştı. Ama kırsal kesim yaşamı, köyler ve çiftliklerinki, bu birleştirme sürecinden tamamen masum kalmıştı. Romalılaşma ve Helenleşme kentlerde başarıya ulaşmışsa da, kırsal kesim hattâ imparatorluğun iki resmî dilini kabulde bile çok ağır davranmış. Bu dilleri sadece kentlerle ve hükûmetle olan ilişkilerinde kullanmış. Ama kendi ara-

[1] *ibd.*, s. 185-8.

larında, ev ve köylerinde, köylüler kendi öz dillerini kullanmaya devam etmişler. Aziz Pavlus zamanında ve daha sonra Phrygialı ve Galatialı köylüler kendi öz dillerini konuşuyorlardı. Küçük Asya'da Suriye'de Aramîler, Finikeliler, Yahudiler, Araplar, Geldanîler bir yanda, Lydialılar, Phrygialılar, Karialilar, Paphlagonialılar, Kappadokyalılar, Ermeniler, Lycialılar vs. öbür yanda, kendi yerli dinî inançlarını da kışkançlıkla korumuşlar. Bunların tanrı ve tanrıçaları Greko-Roman şekil ve adlar almış olabilirler. Ama işbu resmî adlar altında tapınılan tanrılar ve bu saded dışı şekiller yine de eski yerli tanrılardı ve bunlar, köylünün yüzyıllar öncesinde onları telâkki ettiği gibiydi. Ve, hiç de az önemli olmayan husus, kırsal kesim halkının kendi geleneksel ekonomik ve sosyal yaşamını, hattâ imparatorluk yasalarından bile kuvvetli olan itiyad, örf ve âdetlerini muhafaza etmiş olduğudur[1].

Yurttaşlar arasında taksim edilmiş toprağın (*κλῆροι*) yanısıra, eski Grek sitelerinin birçoğu, yerliler tarafından ekilip biçilen ve iskân edilen geniş alanlara sahipti. Roma açısından bu köyler kente "bağlı" idi; Grek açısından ise köylerde, hiçbir zaman tam site yurttaşlığı hakkına kavuşamayacak olan "sâkinler" (*πάροικοι* veya *κατοικοι*) oturuyordu. Büyük köylü kalabalığıyla ne yapılacağı hususu, kent aristokrasisi için ciddî bir sorundu, kent proletaryasınınki gibi. Köylüler, site yurttaşlığına alınma hakkı üzerinde bastırıyor, idareci aristokrasi de sorunun bu çözümünü geri bırakmaya gayret ediyordu: herhalde bu çözüm bu sonuncusuna hoş gelmeyen bazı malî külfetleri gerektirecekti. *Συνοικισμός* (kolonlaştırma) üzerindeki ünlü söylevinde Prusa (Bursa)'lı Dio[2], kentle kırsal kesim arasındaki zıddiyetin kentlerde yarattığı koşullar hakkında bir görüntü veriyor.

Bununla birlikte, ülke içinde kentlerin sürekli artan sayısına rağmen, herhangi bir sitenin toprağına hiçbir zaman ait olmamış birçok toprak parçası bulunuyordu. Bu toprak parçaları ya imparator veya aile efradına, Hitit, Phrygia, Lydia ve İran kralları, *Populus Romanus*, ve Caesar'ın ve üvey oğlunun rakipleri ve hattâ Roma aristokrasisinin öbür üyelerinden kalma olarak; veya zengin Senato ailelerinin üyeleri ya da, yarımadanın her tarafına dağılmış yerli tanrı ve tanrıçaların eski tapınaklarına ait idiler. Bu tapınakların bazıları siteler içine alınmış veya onlara bağlanmış olmakla birlikte birçokları, özellikle Armenia, Kappadokya ve Kommagena (Orta Anadolu'nun güneyinde) de, imparator ve Senatörler mülklerinin bazılarından daha az siteye bağımsız olmayan özel topraklar oluşturuyorlardı. Herhangi bir siteye ait olmayan

---

[1] M. Rostovtseff.— The social and economic history of the Roman Empire. Vol. I. Oxford 1971. s. 193-4.

[2] Dio Cassius (Nikaia-İznik 150-Bithynia 235). Romalı yönetici ve tarihçi.

topraklar üzerinde yaşam, bir rüstaî tabiat arzediyordu. İmparatorların kiracı-serfi, senatörlerin hür kiracıları, veya Anadolu tanrılarının kutsal köle veya serfi olarak toprağı işleyen köylüler, kentlerden hayli uzakta, hayat ve uygarlıkta onlardan tamamen kopmuş olarak yaşarlardı. Bu köylerin bazıları boyut ve ekonomik önem itibariyle büyüyor ve köylülerin bazıları da zengin ve müreffeh oluyordu; bu gelişme bir kent meşrutiyeti verilmesiyle izah ediliyor. Ancak bunların istisnaî olduklarını hemen ekleyelim. Küçük Asya köyleri, Geç Roma İmparatorluğu ve Türk fethine kadar hep oldukları gibi kalacaklardı. Ve nihayet Kilikya ve Isauria'nın vahşî dağlarında, Toros ve Antitoros'larda, Kappadokya ve Armenia'nın yüksek yaylalarında hayvancı-çoban kabileler, küçük yıllık vergilerini kime ödeyeceklerini sorun yapmadan ve fırsat buldukça da herhangi birini soyarak yarı-gezginci yaşamlarını sürdürüyorlardı.

Selefkî krallığının ve sonra da Roma'nın Suriye eyaletinin başkenti Antakya, imparatorluğun en büyük ve en güzel kentlerinden biriydi. IV. yy'da, bizatihî kentin topraklarının büyük bölümü, Aziz Joannes Khrysostomos'un betimlediği nefis köşklerin sahibi birkaç zengin malsahibine aitti. Bu sonuncular, IV. yy'da nüfusun yaklaşık yüzde onunu oluşturuyorlardı. Bir başka yüzde on da, proletarya tarafından oluşturulmuştu. Gerisi orta halli küçük toprak sahipleri ile dükkâncılardan mürekkepti. Şu halde Antakya'da, İtalya ve genellikle eyaletlerde karşılaştığımız aynı gelişmeyi, yani toprak mülkiyetinin kent "ağalarının" tedricen elinde toplanmasını görüyoruz. Bu yy'da toprak küçük kiracılar tarafından işleniyor ve bağlar için de ücretli çiftçi tutuluyordu. Bunların yaşamı bizim "Altın Ağızlı" Aziz'imiz tarafından eksiksiz betimlenmişti. Ona göre bunlar toprağa bağlı veya köleleştirilmiş değil, ama aşırı bir fakirlik içinde yaşayan ve efendilerce sömürülen hür kiracı ve ücretli çiftçilerdi. Bütün IV. yy yazarları bunları sürekli olarak bir fakir ve zulüm gören sınıf, kentin toprak sahipleri ("ağa"ları) olup da bunların durumunda herhangi bir iyileşmeyi önleyen zengin efendiler tarafından öğütülen insanlar olarak takdim etmişlerdir. İlk fırsatta köylüler bu zalimlere nefretlerini göstermeye hazırdılar[1].

Bu Antakya, bu haliyle, ilerde irdeleyeceğimiz "heresy"lerin bir yuvası, "fesad"ın bir odağı olacaktır.

*

* *

Doğu monarşilerinde devletin hâkimiyeti dine dayanıyordu; bu, doğal ve kutsal sayılıyordu. Grek site-devletlerinde hiçbir zaman tam olarak gelişme-

[1] M. Rostovtseff.— *op. cit.*, s. 363-5.

mişti ve daima nüfusun en etkin gruplarının kuvvetli muhalefeti ile karşılaşıyordu. Helenistik monarşilerde din kendini daha az hissettiriyordu şöyle ki onu ezelden beri kullanılmış bir gereklilik, yaşamlarının temel koşullarından biri olarak gören başlıca aşağı sınıflara dayanıyordu. Roma İmparatorluğu zamanında kaçınılmaz gelişmeler yer alacaktı. Bunları kaba hatlarıyla görelim.

İmparatorluk tedricen kentleşiyordu. Suriye ve Küçük Asya'da Helenistik dönemde Grek site-devleti, kırsal kesimde toprağı işleyen ve bağlı ve hür olarak da kentlerde bunu yapan kitlelerden oluşan bir üstyapı şeklini iktisabetmişti. Grek siteleri, daha doğrusu bunların Grek ve Helenleşmiş Doğululardan ibaret üst sınıfı, derece derece yarı-köleleştirilmiş nüfusun idareci ve efendileri olmuşlardı. Az çok aynı olgu Mısır'da da vaki olmuştu. Bu sürecin doğal gelişmesi bir müddet Roma fethiyle duraklamıştı. Hâkimiyetlerinin ilk döneminde Romalılar Küçük Asya ve Suriye'de daha ileri kentleşmeyi teşvik etmemişler, bulundukları koşullara rıza göstermişlerdir. Ama daha sonra işler değişecek ve imparatorlar Hellenistik kentleşme uygulamasına döneceklerdir; ve böylece de bütün imparatorluk içinde iki tip adam yaratacaklardı: uygar ve dolayısıyla idareci olanlarla barbar kalmış, dolayısıyla tâbi olanlar. Bir süre için idareci sınıf Roma yurttaşları olmuştu; gerisi tebaa, *peregrini* idi. Ama fiiliyatta bu tefrik, özellikle Doğu'da sadece kuramsal olarak kalmıştı. Grek sitelerinin sâkinleri ancak Grek ve Helenleşmiş *peregrini* olabiliyordu ama bu sonuncular, Doğu eyaletlerinde sosyal ve ekonomik açıdan idareci sınıf olarak kalmıştı.

Zaman ilerledikçe İtalya Romalı yurttaşlarının oluşturdukları temelin, imparatorluğun politik örgüsünü ve özellikle imparatorluk gücünü taşımak için çok zayıf kaldığı farkedilecekti; ve imparatorlar Doğu'da ve Batı'da hergün artan bir kuvvetle yürüttükleri kent yaşamını geliştirme politikasına soyunmuşlardı. Sosyal ve ekonomik açıdan bunun manası, yeni imtiyazlı sâkinler merkezinin meydana getirilmesi oluyordu; bu sâkinler en zengin ve en uygar insanlardan, nüfusun gerisinin bunlar için çalışacağı toprak ve dükkân sahiplerin oluşacaktı. bu yeni sınıf sadece imparatorluk gücüne bir taze destek kaynağı olmakla kalmayıp imparatorluğa iyi idarî memur tedarikini sağlayacaktı. Bir yeni kentin her yeni yurttaşı, devletin tediye edilmeyen memuru olacaktı.

Kentleşme süreci imparatorluğun tebaasının iki büyük sınıfa, imtiyazlı *burjuvazi* ile çalışanların sınıfları, toprak sahipleri ile köylüler, dükkân sahipleri ile kölelere ayrılmasını intacetmişti. Yaratılan kent sayısı arttıkça, bu iki sınıf arasındaki uçurum derinleşiyordu. Kent sakinlerinin bir bölümü, işadamları, herhalde vaktini boşa geçirmiyordu; enerji ve becerisiyle, imparatorluğun refahına yardımcı oluyordu. Ama kent sâkininin başlıca tipi gün geçtikçe daha çok toprak mülkiyeti veya dükkânlarından gelen geliriyle yaşayan insan haline

dönüşüyordu. Ekonomik yaşamın itici gücü artık orta sınıf, mülk sahipleriyle çiftçiler arasında olan, çoğunlukla köle ve azatlılardı.

Nüfusun, zamanla iki kasta çok benzer iki sınıf halinde tebellûr etmesi, imparatorluk genişleme yolunda olup içinde kentsel yaşamın gelişebileceği sürekli yeni topraklara kavuşması ve nüfusun en müteşebbis, faal unsurlarına idarecilik durumunun sağlanması mümkün olduğu sürece, ciddî bir kötülük olarak görülmüyordu. Ama zamanla genişleme süreci sona erecekti. Hadrianus, seleflerinin gayretli askerî faaliyetlerinden istifade etmiş olan son hükümdar olmuştu. Kentler yine kurulmaya devam ediyordu; ama Hadrianus'tan sonra bu iş yavaşlamıştı. Bunun sonucunda da imtiyazlı olan imtiyazlı kalıyor, olmayanların sosyal merdivende daha yükseğe tırmanma ümidi kalmıyordu. Biri hergün daha ezilen, öbürü daha âtıl ve varlık sahibi olmanın kolay hayatını süren bu iki kastın varlığı, imparatorluk üzerine kâbus gibi çöküyor ve ekonomik terakkii durduruyordu. Biz daha önce imparatorların bu süreci durdurmaya ne denli çaba sarfettiklerini ama bu girişimlerinin beyhûde olmuş olduğunu anlatmıştık[1]. İmparatorluk gücü imtiyazlı sınıfların elinde kalacaktı ve bunlar da kısa sürede tam bir tembelliğe gömüleceklerdi. Aslında yeni kentlerin kuruluşu tufeyli yuvaları yaratmak demek oluyordu. Bir engin imparatorluğun yaşamsal sorunları ile karşılaşılıyordu. Roma devleti saldırıdan vazgeçip büyümeyi durdurunca kendisi saldırıya uğruyordu ve ya yeniden bir tecavüzkâr siyasete dönecek, ya da çabalarını bir etkin savunma üzerinde yoğunlaştıracaktı. Artık bu vâsi imparatorluğun idaresi hergün daha çok dikkati gerektiriyor ve idareci sınıfların bencil politikalarını göğüslemenin tek yöntemi sürekli olarak imparatorluk bürokrasisini geliştirmek oluyordu ki bu sonuncusu da devlet kaynaklarının, kentlerde idareci sınıfların yuttuklarının üstünde, büyük ölçüde yutulmasını intacediyordu. Sıkışık anlarda, usule uygun vergilendirme gerekli masrafları karşılamayınca devletin tek çaresi, birey üzerinde kendi üstünlüğü kuramını işletip bunu uygulamaya koymaktı ki bu, aslında Helenistik devletlerin Doğu monarşilerinden tevarüs etmiş oldukları sistemdi. Romalılar da bunu, özellikle Doğu eyaletlerinde kullanacaklardı. Ve zorunlu çalışmalar *angareiae*'ler...[2].

Bir zatiyet olarak Doğu Roma-Bizans İmparatorluğu, böyle bir temel üzerine kurulmuştu.

494'de Papa I. Gelasius, imparator I. Anastasius'a bir mektup yazmış ve içinde aşağıdaki hususu özellikle vurgulamıştı: "Bu dünyayı başlıca idare eden iki şey vardır, yüce imparator, piskoposların kutsal yetkesi ve kraliyet gücü".

---

[1] Bkz. C.I, s. 127-8.

[2] M. Rostovtseff.— *op. cit.*, s. 378-381.

Bütün Ortaçağ boyunca, IX. yy'dan XIII. yy'a ve bunun da ötesine kadar ruhban sınıfı ile lâik güç arasındaki ilişki ile ilgili olan herkes Gelasius'un "piskoposların kutsal yetkesi" (*auctoritas sacrata pontificum*) ile "kraliyet gücü" (*regalis potestas*) arasındaki farkla ünsiyet peyda etmişti. Ortaçağ yazarları bu beyanı tekrar etmişler ve, çoğu kez de mümkün olan en geniş şekilde monarşi ile ruhban takımı sorununa değinmişlerdir.

Gelasius *auctoritas* ve *potestas* sözcüklerini birer âmirane teknik tâbir olarak kullanmakla Kilise ile imparatorlar arasındaki ilişkileri tarif ve şekillendirecek bir bünyevî dil mi yaratmak istemişti? Herne kadar bu mektuptaki üslûbu, ve genel olarak düşüncesi, Roma hukukuna birşeyler borçlu ise de *auctoritas-potestas* ikiliği Roma hukukunda bulunmuyor. Gelasius, imparatorun ruhanî statüsünü inkâr edip monarşi telâkkiini dünyevîleştirme eğilimini sergiliyor.

Gerçekten onun krallığı ve ruhban sınıfını ayırması, o günlerin siyasî düşüncesine çarpıyor şöyle ki genellikle Kontantinus'tan, Justinianus ve daha ötesine kadar Hıristiyan düşüncesinde imparator "kral ve rahip", Tanrı'nın yeryüzünde idareci mümessili olarak görülüyordu. Dolayısıyla da onun özgül olarak kiliseyle ilgili dinî ve ruhanî görevleri vardı ve bu, onu, Kilise yaşamının en hassas alanlarına, örneğin dogma hususunda kararlara, piskoposların atanmasına veya *heresy'lerin bastırılmasına* faal olarak iştirak etmek zorunluğunda tutuyordu. İmparator "orthodox din" in destekleyicisi olarak görüldüğü sürece, kimsenin bundan şikâyeti yoktu. Bundan memnun olmayanlar, sadece *heretic*'ler oluyordu. Ama bir imparator bizatihi bir heresy'ye kayınca (örneğin II. Konstantius), veya bir orthodox imparator paganların, heretic'lerin veya Yahudilerin dinî haklarını koruma yolunu tutunca (örneğin Büyük Theodosius ile II. Valentinian) buna direnme aniden ortaya çıkabilirdi[1]. Bunların öyküsüne daha fazla girmeden buraya kadar söylediklerimizin Osmanlı devlet (padişah)-Şeyhülislâmlık makamı ilişkilerine bir bakımdan ışık tutacağını ifade edelim.

Konstantinopolis patrikliği tahtını iki kez (856'dan 867'ye ve 877'den 886'ya kadar) III. Mikael'in ve I. Basileius'un hükümdarlıkları sırasında işgal etmiş olan Photius, çok sayıda yazılarıyla, kimi günümüz bilginine göre "Helenleşmiş Hıristiyanlık"ın kaynaklarına dönüşün somut örneği olup "Greko-Bizans uygarlığının uzun ve parlak döneminin hareket noktasında" bulunuyor.

Evet bu Photius hükümdarın erki sorununa nasıl yaklaşmıştı? "İmparatorluğun yeni ideolojisi"ne attığı temel neydi?

İmparator "bütün tebaasının müşterek hayrı, meşrû yetke"dir. Amacı insanların ve varlıkların korunma ve emniyetidir; ereği (τέλος) iyilik yapmakta-

[1] Robert L. Benson.— The Gelasian doctrine: Uses and transformations. *in* Coll.— La notion d'autorité au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident. Colloques internationaux de La Napoule. P.U.F., Paris 1982, s. 13-17.

dır. O, herşeyden önce Kitâb-ı Mukaddes'te yazılı olanları, yedi kutsal konsilin dogmalarını ve aynı zamanda da "Romalıların" müesses yasalarını koruyup idame ettirecektir. O, orthodox tutumu ve diyanetkârlığı, Tanrı'ya karşı gayreti ile temayüz edecektir.

Unvanın tümünde, dinî tanımlama ve yerindelik gerçi esas iseler de bu düzeyde imparator patriğin gerisinde olacaktır.

Patrik de "İsâ'nın yaşayan ve hareketli sûretidir". Amacı, "Tanrı'dan aldıklarını" korumak, *heretic'leri doğru yola getirmek*, kâfirleri tanassur ettirmektir.

Bunları karşılaştırdığımızda, patriğin görevinin son tahlilde daha önemli olduğu ortaya çıkıyor: bir yandan yine de dogmalar çerçevesinde yürütülen cismanî alan, öbür yandan da, ruhların alanı. Patrik, *gerçek (doğru) imanı*, hattâ imparatora karşı bile idame ettirecektir.

Evet, Photius'un Bizans'ı bir theokrasinin en olgun nümunesi olmaktadır[1].

Şimdi bir kez daha, yukarda uzunca irdelediğimiz Greko-Roman dünyasının ışığında, bu dünyanın Doğu'daki vârisi Bizans'ta imparatorluk yetkesinin sınırlarını çizmeye çalışalım. "Çalışalım" diyoruz çünkü Bizans'ta siyasî otorite konusunda yeni bir şey getirmek, Bizans uygarlığı ve bunun tedkikinin tabiatı itibariyle güç ve çok şey vaadetmeyen bir girişim oluyor. VI. yy'da tebellür etme ve VIII. yy'da da Araplar, Slav ve Lombardların toprak koparmaları zamanlarından itibaren Bizans uygarlığını koşullar, İslâm veya Ortaçağ Latin-Germen dünyasında görülmeyen bir tecanüs ve bütünleşmeye zorluyordu. Gelişme veya evrim, bu denli açıkça tebellür etmiş bir kültürel zatiyette, çok sınırlı bir düzeyde görülebilecekti.

Bu sınırlamalar içinde biz şimdi, Türkmen'in Anadolu'ya ilk kez daldığı XI. yy'da Bizans'ta imparatorluk gücünün kuram ve uygulama ilişkisini tahlil etmeye çalışacağız. Bir kez yerleşmiş olan davranışsal ve ideolojik standardlar, toplumu bütünleştirmekte her yana yayılmıştı ve mezkûr konularda cezrî ayrılmalar, gerçekte yoksun kalınan bir değişme çabasından biraz fazlasını bulmak mümkün olmayacaktır.

Bir kuramsal sistem olarak Bizans imparatorluk yetkesi, IV, V. ve VI. yy'larda Roma imparatorluk kuramının bir Hıristiyanlaşmış varyantı içinde ortaya çıkmıştı. Eusebius gibi Helenik geçmişin derinliklerine kök salmış Hıristiyan kuramcılar bunu yeni devlet dinine uyarladılar ve Justinianus da bunu Roma hukuk ve anayasal geçmişi temeli üzerine tanzim etti. Bizans'ın imparatorluk otoritesi kuramı aşağıdaki esasî önvarsayımlara bürünecekti. İmparator-

[1] Jacques Bompaire.— Réflexions d'un humaniste sur la politique: le patriarche Photius. *in ibd.*, s. 45-53.

luk, Hıristiyanlığın bütün Kilise'lere yayılmasını öngören bir tanrısal görev yüklenmiş ve dolayısıyla dinî ve monarşik vahdet çok kişi hükûmetinin ve çoktanrılılığm yerine kaim olacaktı. Tek bir Roma imparatorluğu ve tebaası (*Rhomaioi*) vardı ve bunun idarecisi tek mesrû imparatordu. Bu sonuncusu Tanrı'nın seçtiğiydi. Bu seçimde Tanrı'nın araçları ordu, senato, halk ve kilise idi. Bu seçimin çok iyi bilinen töreni bir kalkan üzerinde yukarı kaldırılma, senato ve bazen de halk tarafından alkışlanma ve Aya Sofya'da patrik tarafından taç giydirilmeden ibaretti (Eyüb'de kılıç kuşanma gibi). Monarşi müessesesi, dikkatle hazırlanmış techizat, simgeler ve sıfatlarla zenginleştirilmişti şöyle ki bu sonuncular medhü sema ile imparatoru insan idaresinden Tanrı'nınkine doğru göklere çıkarıyor. Monarşik din denebilecek olan keyfiyetin merkezi kutsal saray, *ιερὸν παλάτιον*'du (Dergâh-ı Muallâ...). Bunda cennetler, bir anlamda cismanîleştirilmişti (Südde-i Saadet...). Tahtın üstünde, Gök'ü simgeleyen bir tavanlık bulunurdu ve imparator yaklaştığında herkes tam bir sükût (*σιλέντιον*) içine girerdi ki bu, antik çağda tanrının varlığı dolayısıyla gerekli bir imtisaldi. *Σιλέντιον* 'a en küçük riayetsizlik, kutsallığa saygısızlık addedilirdi. Kimsenin konuşmadığı bu sükût töreni sırasında imparator *θεία νεύσει*, tanrısal işaretle talimat veriyordu. İşbu *θεῖος*,'Tanrısal' sıfatı, hiç şüphesiz Hıristiyan ilâhiyatını ve duygusunu ihlâl ediyordu ama Bizans'ın politik dehası bunu da sulandırmanın yolunu bulmuştu.

Ama öbür yandan ortada kesin bir tarihî olgu vardı: XI.yy'da imparatorluk yetkesinin etkinliği artık eskisi gibi olmaktan uzaktı şöyle ki bunun karşısına çok ciddî sınırlamalar dikilmişti ki bunların en açığı dıştan kaynaklanıyordu: Normanlarla Ermenilerin Küçük Asya'da prenslikler kurma gayretleri ve her şeyin üstünde de Selçuklu akınları. Hal böyle olunca da, Makedonya Sülâlesi-'nin son zayıf temsilcisinin döneminde saray içinde işlerin idaresi ileri gelen bürokrat ve senatörlerin ellerine sıkıca geçmişti. Ama yine de kuram, kuram olacak kalacaktı, tâ sonuna (1453) dek[1].

*

* *

İmparatorluğun emniyeti sadece sınırlarının savunmasına dayanmıyordu. Bu, herşeyden önce iç koşullara, ezcümle iktidarın istikrarı ve ekonomik dengeye bağlaydı; Diocletian da, Konstantin de bunun mükemmelen farkındaydılar. Böylece de imparatorluk yetkesinin derin reformunu, imparatorluğa bu ekonomik dengeyi iade etmeyi amaçlayan bir politika takibedecekti. Vergi ve-

[1] Speros Vryonis Jr.— Byzantine imperial aushority: Theory and practice in the eleventh century, *in ibd.*

rimini sağlamak ve üretimi bir kendine yeterli ekonomik denge yönünde yöneltmek üzere Devlet, daha önce Severus'lar tarafından ihdas edilmiş korporatismi doğal olarak geliştirecekti. Gün geçtikçe işlevler, sosyal verimlilikleri açısından ele alınıp korporasyonlar halinde gruplaştırılmışlardı. Devlet, özellikle Helenleşmiş eyaletlerde çok sayıda bulunan ve mal sahiplerini, zenaatkârları, işçileri, askerleri içinde toplayan çıkar birliklerinin idaresine el atmıştı. Bunların hepsi çeşitli kamu hizmetlerile yükümlü birer resmî örgüt haline getirilmişti; üyeleri zorunlu ve irsî olarak, kendilerine ayrılmış işlevden müteselsil olarak sorumlu kılınmışlardı.

Toplum, kapalı gruplar halinde donmuş, kişisel özgürlük derin yara almıştı. Korporasyon üyeleri gruplarına o denli sıkıca bağlıydılar ki yasa, meslekdaşlarından başkasına gayrimenkullerini ve kölelerini ferağ etmeyi yasaklamıştı. Böylece de Devlet, onlara yüklenmiş müteselsil sorumluluk güvencesinin azalmamasını sağlıyordu. Hükmî şahsiyete sahip olan korporasyonlar, üyelerine karşı veraset haklarına sahip bulunuyorlar, vârissiz ölen üyenin mallarını tevarüs ediyorlardı.

Kırsal kesimde de, aynı gelişme vaki idi. Ama burada hücre korporasyon olmayıp malikâne veya köydü.

Köylerde, mülk sahipleri (hür köylü köyleri özellikle Mısır'da bütün IV. yy. boyunca mevcut olmuştu) tüm vergilerin ödenmesinden zincirleme sorumlu kılınmışlardı. Vergi girişinin ve tarımsal üretimin sabitliğini sağlamak üzere bütün sâkinler, mal sahipleri, kiracılar, zenaatkârlar, gündelikçiler ve köleler, irsî olarak kendi koşulları ve köylerinde oturmaya mecbur tutulmuşlardı ki bu sistem Ptolemaus döneminin sonunda Mısır'a yerleşmişti[1].

*

* *

Yukarda, imparator ve patriğin görevleri arasında *heresylerin bastırılması*'nın önemine işaret etmiştik. Aslında patriğin herhangi bir fiilî müdahale gücü, aforoz dışında, müeyyidesi olmadığına göre, kuvvet kullanarak *dinî sapıklık*'*ın* hakkından gelme işi imparatora, yani dünyevî-lâik iktidara düşüyordu. Avı Kilise saptayıp gösteriyor, onu vuran da, lâik hükûmet mekanizması, ve tabii, ordu oluyordu. Bu tedip işinin gerekçesi açık ve değişmezdi: *heresy, devletin temelini sarsan bir hareket* olarak kabul edilmişti. Nasıl olmasın ki, heresy'ler aslında, dinî kisveye bürünmüş birer politik muhalefetten başkası değillerdi. Bütün dinî görünümüne rağmen, başlarda söylediğimiz gibi, işin politik yanı filigranda beliriyordu. Gerçekten Kilise'yi vurmak, devleti yaşamsal bir uzvundan vurmak demekti ki bu, "ihanet-i vataniye"den başka ne olabilirdi?

Ve imparatorun "seyf-i sârim"i heretic'lerin tepesine inecekti, yüzyıllar sonra Yavuz'ların, Kanunî'lerinki gibi...

---

[1] Jacques Pirenne.— *op. cit.*, s. 407-9.

Ve Bizans dönemi Küçük Asya'sının tarihinin başlıca, heresy'ler ve bunlarla mücadele tarihi olduğunu söylemek fazla hatalı bir iddia sayılmaz.

*

* *

Bizanslı Aziz'lerin birkaçını yukarda enine boyuna irdeledik. Bunlar sosyal yaraya parmak basmış birer "hümanist" olarak kalmışlardı. Sözleri herne kadar bazen ileri devrimci-ihtilâlci bir eda taşıyor idiyse de bunlar son tahlilde mevcut rejim içinde ıslahat arayan birer "orthodox" ilâhiyatcı idiler ve aslâ "heretic" olmamışlardı. İfade ve düşünceleri, ancak bir şiir gibi tarihin belleğine kaydedilmiş, hiçbir aksiyoner dürtü gücüne sahip olmamışlardı.

Bizans, değişik tipte daha birçok aziz-ermiş yetiştirmişti. Esas heresy bahsine geçmeden önce bunların gerçek dünyevî sosyal konularla ilişki derecelerini kısaca ele alalım.

III. yy'ın ikinci yarısında Caesarea'lı (Filistin) Eusebius, bir yandan Avâmir-i Aşere (On Emir) nin ahlâkî buyruklarını, ticaret, tarım, askerlik, politik yaşam, evlilik ile meşgulken yerine getiren ve özel fırsatlarda kilise âyinlerine iştirak edenlerle öbür yandan, buyurulmuş olanın ötesine giderek kendilerini evlilik bağlarına tâbî tutmayıp fakirliği meslek edinmiş, kendini beğenmişlik âleminden el çekip tamamen Tanrı hizmetine vakfedenlerin ortaya koydukları iki ahlâkî (ethic) standard arasında tefrik yapıyor. Yani sahnede bir tarafta dünyadan el etek çekmiş zahitler, öbür tarafta da *res Romana* (Roma devleti) yı, Tanrı'nın Kilise aracılığıyla işler halde tutma amaçlarıyla özdeşleştiren dünyevî bir ethik var.

Fransızca ve İngilizce "Secularisation", yani ahlâk ve eğitimin din temeline oturtulmaması, dinî nitelikten ayrılması, başka deyimle lâikleşme, kavram ve tâbiri, Konstantinos Hıristiyan geleneği öncesinde zühdî bir dürtüden kaynaklanıp işbu zühdî dürtü, kutsallık peşinde olarak Kilise ile dünya arasında gözle görünmez bir duvar örnek özlemini çekmiştir.

Bu görünmez duvarı ilk kez görünür hale koyan Pachiomos (ölm. 346), bu yukarı Mısır'ın kıptî köylüsü eski asker, sonradan tanassur etmiş pagan ve ilk "târik-i dünya"lar cemaatını kurmuş olan kişi oluyor. O, kendi ifadesine göre Tanrı istediği zaman keşif (gönül gözüyle görme) sahibi olan bir kâhindi ve keşiflerinin bazılarında, kendi gidişinden sonra korkunç şeylerin vâki olacağını, ezcümle *heresy*'lerin manastırlara duhûl edeceğini ve buralarda disiplinin gevşeyeceğini önceden söylüyordu.

Etrafında da kuvvetli bir *Montanist* halka bulunuyordu.

Pachiomos'un idealinin lâikleştirilmesinden korkuluyordu şöyle ki kurmuş olduğu manastırlar, hiç şüphesiz, Nil vadiinin çok sağlam belgelenmiş III. yy-'ın ikinci yarısındaki enflasyonun iş dışı bıraktığı birçok köylüsü için bir sosyal ve ekonomik soruna çözüm getiriyorlardı. Birçok köy terkedilmiş du-

rumdaydı. Herhangi bir köylü ekonomik olarak manastırın içinde daha emniyette olurdu, buradaki yaşamın sadelik ve asgarî bollukta olmasına rağmen. Bu manastırların taammümü bu keyfiyetle izah ediliyor.

Özetlenecek olursa, kudsiyet mefkûresi bir asil amaç oluyor; bunu gerçekleştirmenin yolları çalı ve dikenlerle kaplı. Pachomios bazı önemli Hıristiyan ereklerini gerçekleştiriyor: fakirle özdeşleşmek, iktidar hırsından ve kilise hükümranlığından tevakki; o, müşterek dua ve yemekler ve çalışma ve de, İsâ'nın kendisini izleme yolu olarak görülen üste kişisel itaat ile birbirine bağlanmış bir Ruh *koinonia* (duvarla çevrili manastır) sı vücuda getirmişti[1].

*

* *

Peter Brown, ünlü bir makalesinde (*The rise and function of the Holy Man in Late Antiquity, JRS 61, 1971, s. 80-101*) "Aziz-Veli'nin mefkûresini toplum beyninde damgalayan mubarek adam Suriye'den gelmişti" diyor ve "mubarek adam"ın yükselişini özellikle IV. ve V. yy'da önderden yoksun kalmış Suriye'nin kırsal alanındaki köylere kadar geri götürüyor. Çöl ve dünya yaşamının, çevrenin (*oikoumene*) kenarında yaşayan bu adam, köy yaşamında mütevassıt rolünü üstleniyor ve bir yabancı olarak Suriye kırsal toplumunun çapraşık ağında gücünü kullanıyor. Herne kadar rolü kentsel koşullara da uygulanabilirse de çölle çevrili Suriye köylerinin özgül nitelikleri bu adamın önem kazanması ve işlevi hususunda yeterli izahı sağlıyor; o, toplumdan tamamen kopmuş olarak çölden gelen bir yabancı olarak, basit halkın yaşam ve düşünce sorunlarını çözmeye muktedir oluyordu.

Suriye'nin, onu Roma İmparatorluğu'nun sair bölgelerinden tefrik eden bir özgül kültürel kişiliği mi vardı? Suriye, Mesopotamya gibi, eni konu iki dilli bir ülke olup halkın büyük bölümleri, kendi yerli dillerinin yanısıra Grekçeyi konuşup anlayabiliyordu.

Bunun dışında Helenleşmiş Doğu'da bir linguistik sınır bir kültürel sınıra mı muadildir? Suryanîce konuşan köylere Helenistik uygarlığın dokunmamış olduğu düşünülemez. Kaldı ki Kuzey Mesopotamya'yı Batı ile temastan yoksun ve dolayısıyla bir kuvvetli ve kesintisiz Samî gelenekle nitelendirilmiş olarak düşünmek yanlış yola götürür (mezkûr gelenek mukabili olan Antakya'nın Helenleşmiş Hıristiyanlığından farklı olarak kendini Edessa-Urfa Hıristiyanlığında belirgin kılmıştı). Sanki Suryanî kılığında Grek, Grek kılığında ma-

---

[1] Henry Chadwick.— Pachomios and the idea of sanctity, *in* The Byzantine saint, s. 19-24. Bu vesileyle bu manastırların duvarla çevrili olmalarının herhangi bir savunma amacını taşımadığı, duvarı, pagan kökeni itibariyle, sayısız Mısır tapınaklarının (*temenos*) duvarlarına alışık olmasının etkisiyle inşa etmekte olduğu ileri sürülmüştür.

Bu *temenos* tâbiri bize İstanbul'da, Pendik'in ötesinde, tersanenin hizasındaki mahallin adının *Temenia* olduğunu hatırlattı. Acaba burada vaktiyle bir pagan tapınağı mı vardı?...

hallî kültürel gelenek varmış gibi bir şeydi bu şöyle ki Suriye ve Mesopotamya'da dillerin ayrılması, farklı kültürel gelenekle aynı değildi. Helenistikle Doğulu birbirlerini dışlamıyorlar ve, dolayısıyla, tanımlanmayı gerektiriyorlar. Ancak Suriye'nin, kendine özgü bir yaşam tarzına sahip, Suriye ve Mesopotamya kent ve köylerinde meydana çıkan ve buralarda tanrısal gücü temsil eden bir özel veli tipi geliştirmiş olduğu doğru gibidir. Bir anlamda bunun ortaya çıkışı ve işlevi, sadece bir sahne sağlayan mahallî coğrafyadan bağımsızdır.

Bir veli'nin Suryanî yaşamının bir tipik örneği, Edessa (Urfa)'da kutsal hayatını geçiren Romalı Tanrı'nın Adamı'nın V.yy' ikinci yarısına ait efsanesi oluyor. Bu, adı bilinmeyen bir soylu, zengin ana babanın tek evlâdı, dualar ve Tanrı'nın özel inayeti arasında doğmuş bir kişi olup işbu imtiyazı İshak, Samuel, Vaftizci Yahya ve sair İncil'in mubarek adamları prototipleriyle paylaşmaktadır. Ailesi onu evlendirmek üzere bir kız buluyor ve bütün kentin davet edildiği büyük bir düğün tertipliyor. Düğünün ilk günü, mubarek adam karısı ve kentinden kaçıyor, bir gemi bulup Suriye'de Selefkî'ye çıkıyor, oradan da Edessa'ya varıyor. Orada bir kilisede kalıyor. Gün boyu oruç tutuyor ve fakirlere sadaka dağıtıyor, bütün varlığı tükenene kadar. Gece, herkes uyuyunca kollarını açarak, çarmık şeklinde, sabaha dek dua ediyor. Bir gece *paramonarius* (ases) onu böyle görüyor ve kim olduğunu ve nereden geldiğini soruyor. Nihayet, uzun bir ikna çabasından sonra ona doğruyu söylüyor. Mubarek adam hastalanıyor, *paramonarius* da onu hastahaneye götürüyor. Ama öldüğünde orada olmadığından adamı yabancılar mezarlığına gömüyorlar. *Paramonarius* bunu duyunca hemen piskopos Rabbula'ya koşup ona kentte ne denli mubarek bir adamın yaşamış olduğunu ve burada öldüğünü anlatıyor. Bunun üzerine her ikisi mezarlığa gidip mezarın açılmasını emrediyorlar. Ancak mubarek bedeni yok olmuş, sadece üstündeki partallar kalmış. O günden sonra Rabbula kendini yabancılara, fakir insanlara, dul ve yetimlere ihtimama vakfediyor ve hattâ bunlar için girişmiş olduğu inşa faaliyetlerini bile durduruyor.

Edessa efsanesi işte böyle. Bunda, Tanrı'nın Adamı'nın yaşam biçimi bir *imago Christi* (İsâ'nın sûreti), *paramonarius* du Sen Piyer'in bir nevi mukabili oluyor. Suriyeli mubarek adam, içinde oturduğu kentsel toplumda güçlü bir bütünleştirici işleviyle bir *alter Christus* (başka bir İsâ) oluyor. Suriye ve Mesopotamya'da kentler, özellikle IV. ve V. yy'larda, fakir ve açlıktan ölmek üzere olan insanlarla dolup taşmakta olup kışın şiddetinde evsiz yabancıların ıstırabı aşırı ölçülere varıyordu. Mubarek adam tüm sosyal sınır ve sınıfları yarıp geçiyor ve, içinde özellikle yabancıların döküntü, serseri durumunda oldukları bir eski sitenin acımasız sosyal dokusunda yardım ve adaleti temsil ediyordu. Fiilen onun cemaatin karşısında bir mevkii, bu cemaatla dış dünya

arasında tavassut işlevi yoktu; ama buna karşılık halkın içinde çalışıyordu ve bütünüyle ona aitti. Rabbula'nın fakir ve hastalara yardım faaliyetinin vurgulanması, işbu velinin davranışının, doğal sonucu oluyordu. Bu itibarla Edessa'da Tanrının Adamı'nın hayatı, duyan ve okuyanlara sesleniyor ve bir sosyal değişimin kaynağı işini görüyordu.

Benzer bir başka hikâye de Nizip'li Yakub'unki oluyor (ölm. 337-8). O, yukardaki sosyal faaliyetlerin yanısıra, kentin düşmanlarca sarılması sırasında, savunma işlerinde faal ve etkin bir rol almış olarak da çıkıyor karşımıza, o kadar ki mezarı kentin merkezi oluyor ve Nizip 363'de Jovian tarafından İranlılara terkedildiği zaman, burasını terkeden yerliler cesedini beraberlerinde götürüyorlar.

Ve yine bunlar gibi çeşitli Suryanî kaynaklarında bulunan Edessa'da Aphraates, Antakya'da Theodosios, Harran'da İbrahim vs....

Bütün emareler mubarek adamın rolünün, gücünün belirdiği mahalden bağımsız olduğunu gösteriyor şöyle ki Suriye köylerinde meydana çıkmalarını müteakip kentsel merkezlerdeki koruyucu ve bütünleştirici işlevi vurgulanıyor. O zaman, onun yükselmesine ve kendisine özgü yaşam biçimine hangi güçlerin yardımcı oldukları sorunu çıkıyor ortaya. İki unsur özel önem taşıyor: mubarek adamın çöl ve sair çıplak yerlerde kalma tercihi şeklinde kendini ifade eden sosyal hareket serbestîsi ile çoğu kez bedenine eza olarak tanımlanan züht ve takvası. Bu her iki unsur girift haldedir. "Bu deliliğin nereden geldiğini" sorgulayan E.R. Dodds (*Pagan and Christian in an age of anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine, Cambridge 1965, s. 34*) sonunda, saf Helen öğretisinin paganlarında da görülen, dönemin tüm kültüründe beşerî halin istihfafı ve bedenden nefretin bir mahallî ve daimî hastalığı olduğuna karar veriyor. A. Vööbus, Suriyeli mubarek adamın zühdî uygulamasını, Manihaismin kuvvetli etkisi ve bu sonuncusunun antikosmik ve beden karşıtı düalismine bağlıyor. Ama gerçekten Hıristiyan zühdî uygulaması beşerî halin hakir görülmesi ve bedenden de böylece nefret edilmesinin bir ifadesi midir?

Mubarek adamın sosyal rolü böyle bir izahı açıkça cerh eder. Manihaist *seçilmişler*, sosyal yapının derdlerine hiç karışmayan ve günlük yaşamının tasa ve endişelerinden uzakta yaşayan bir dinî seçkinler zümresinden başkası olmuyordu. Onların sosyal faaliyetleri veya fakirlere ihtimamları hiç görülmemişti. Hıristiyanlığın aksine Manihaism hiçbir zaman bir sosyal hareket haline gelmemişti; doktrinin ideolojisi, beşerî hayatın abes ve maddî vechelerinden uzaklaşmaya götürür. Hıristiyan veli, halk ile sosyal seçkinlerin hayatına, bu hayatı koruyup bütünleştirmek amacıyla, daima dahil olmaya hazırdır. Ba-

kirelik ülküsünü aziz tutabilirler[1] ama gereğinde bir evliliği düzeltirler ve kısır kadınlar için dua ederler.

Suriye'de zühd ve takva sadece bir kırsal kesim hareketi olmayıp kentlerde kuvvetli köklere sahip olmakla bunların ilk başlangıçlarında felsefî etkilerin varlığı da yadsınamaz[2].

Gerçekten Doğu zahidinin rolü, bir yandan sosyal ve politik olarak kurumlaşmış bir işlevi yerine getirirken, öbür yandan da korkutacak ölçüde halkı etkileme durumunda oluyordu. Her hal ü kârda, Doğulu veli (erkek veya kadın) nin geniş kitle üzerindeki etkisi ne denli tahmin edilse azdır. Ayrıntılarına girmediğimiz bu adamların arasında imparatorlara bile söz geçirenlerin, bu uzakları kapsayan dünyevî ve manevî güç sahibi adamların varlığı biliniyor. VI. yy'a gelindiğinde Doğulu velinin rolü halk beyninde artık yerleşmişti.

VI. yy'ın ilk yarısında Bizans Doğu'sunda doğal ve beşerî felâketlerin az çok kesintisiz bir dönemi yaşanıyordu: Sasânî ve Beyaz Hun'ların yakıp yıkıcı istilâları, asrın başından itibaren müzmin hale gelen açlık ve bundan kaynaklanan veba ve bunun sonucu da yine açlık, sel, yersarsıntıları... Bütün bunların üstünde de 518'de I. Justin'in tahta çıkışıyla özellikle imparatorluğun Doğu'sunda yuvalanmış monofizitlere[3] karşı sert, acımasız zulüm. Kalkhedon-monofizit mücadelesi bütün şiddetiyle devam edecekti ve bu, sadece, dinî önderlerin ilgi çerçevesinde değildi. Bu tartışmaların bir halk imanının sonucu olup theolojik münazara ya da kilise oyunlarının çok daha ötesine gittiği hiç şüphe götürmez.

Gerçekten VI. yy'ın ilk yarısında Doğu Bizans eyaletlerinde durum o denli olumsuzdu ki bir zühdî tepki, sadece dinî krizin mübremiyetinin değil, asıl sürekli facianın yarattığı bastıran ekonomik ve sosyal koşulların gereği oluyordu.

Ephesus'lu Joannes'in anlattıklarına göre Kuzey Mesopotamya, ve özellikle metropolitlik sitesi Amida (Diyarbakır)'da temerküz etmiş zahidler, gerçi Tanrı'ya saf bağlılık arayan vahiy almış seçkinler olarak uygarlıktan, onunla her türlü teması kaybedecek kadar uzakta yaşayan çöl münzevîleri değillerdi.

---

[1] Bazı Bektaşî gruplarının tuttukları gibi...

[2] Hans J. W. Drijvers. - Hellenistik and oriental origins, *in* The Byzantine stiint. s. 25-31.

[3] İsâ'nın tek bir doğası bulunduğunu savunanlar. 451'deki Khalkedon (Kadıköy) Konsili'nde İsa'nın iki doğası olduğu kabul edilmişti; bunlardan biri tanrısal, öbürü de insanî nitelikte doğalardı. Bu karar, bir yandan İsâ'nın iki doğasının birbirinden ayrı kaldığı ve aslında iki ayrı kişiliğin olduğu yolundaki Nasturî öğretisine, öbür yandan da İsâ'nın tanrısal tek bir doğası bulunduğunu, dolayısıyla onun insan doğasının öbür insanlarınkiyle aynı tözden olmadığını savunduğu için 448'de mahkûm edilen keşiş Eutykhes'e karşı alınmıştı. Konsil'in İskenderiye patriği Dioskoros'u (ölm. 454) aforoz etmesinde, *ilâhiyat tartışmaları kadar siyasî ve kilise içi çekişmeler de rol oynamıştı* (tarafımızdan belirtildi).
Kopt (Kıptî), Suryanî ve ve Ermeni kiliseleri monofizit olarak sınıflandırılmışlardı (AB).

Bunun tam aksine, bunlarınki az çok en mutaassıp derecede faal idarecilikle tanımlanan bir zühddü. Bunları çıplak köylerde, kentin kendisinin ümitsiz karışıklığı içinde yerleşmiş buluyoruz. Bunlar, halkla birlikte, yukarda saydığımız faciaları, açlığı, vebayı ve her türlü ıstırabı paylaşıyorlar ve Mesopotamya'da en acımasız düzeye erişen monofizit kıyımından da nasiplerini alıyorlardı. Bu itibarla Amidli zahidler önderliklerini çoğu kez ancak tehlikeli ve gayri muayyen durumlarda yürütebiliyorlardı.

Bizantium'un Doğu sınırlarında Amida'nın güvenilmez konumu, bölge halkı ile manastırlar ve yarı münzevîler arasında kuvvetli bağları bulunan bir zühdî miras yaratacaktı. VI. yy'ın olayları, paylaşılmış bir taahhüt, vaid ile deneyi bir anlamda gösteren bir tepkiyi davet edecekti. Münzevîler artık, müstevlî Hun veya İranlı kılığında ifritleri dua ile def edeceklerdir. Sürgünde Amida zahidleri, kısa süreli de olsa, yeni yerleşme yerlerine aşhane ve sağaltma ocaklarıyla koşacaklardır. Amida'da yersiz yurtsuz ve fakir misafirlere hizmet etmiş olanlar, barış ya da kıyımda, sürgünlüklerinin bunları götürdüğü herhangi bir diyarda da aynı işi yapacaklardır. Dualarla salgından çocuk kurtarıp bunu def edecek, herhangi bir barbar saldırısında dua ile mutaarızın toprak tarafından yutulmasını veya bir dev kuş tarafından ölüme götürülmesini, bir masumun aniden başka yere naklini sağlayacaktır[1].

XI. yy'da bazı "siyasî aziz"lerle karşılaşıyoruz. Bugüne değin yapılmış çalışmalar Bizanslı Aziz-veli'nin halk muhayyilesindeki "târik-i dünya" olmaktan uzak, bu dünya işlerinin faal bir iştirakçisi olduğunu gösteriyor. O, hem "dünya içinde", hem de "ondan"dı. "Politik yaşam"dan maksat, sadece imparatorluk ve hükûmet kararlarına dahil olma (ve bunlarda etkin olma) olmayıp aynı zamanda, Bizans devletinde daha aşağı etki derecesinde gibi olanların faaliyetlerine etkin iştiraktir.

Bu bağlamda, yaşamları Konstantinopolis ve çevresi, Batı Küçük Asya ve Trakya coğrafî alanlarını kapsayan üç Aziz-veli, özellikle ilginç olmaktadır. Bunlar aynı zamanda kentsel ve kırsal veli faaliyetleri arasında bir tezadı da sağlamaktadırlar. Bunlar, kronolojik sıraya göre Yeni İlâhiyatçı Aziz Symeon, Galesion'lu (Ephesus'un Kuzey'i) Aziz Lazaros ve Aziz Kiril Phileotes'tır.

Bunların siyasî hayata girişleri uzun bir süreç oluyor. Ancak sonunda çok büyük bir sosyal etkinin hasıl olmuş olduğundan hiç şüphe yok; daha kendi zamanlarında bunların birer hagiografının (azizlerin hayatını yazanı) bulunması, başarının bir delili oluyor. Geçmişte, siyasî ve manevî etkinin, azizin kutsallığının kabulünü takibettiği ileri sürülürdü. Sağaltma, kehanet ve şefaat kabiliyetleriyle ispatlanmış kudsiyet, önce gelirdi. Bir "yabancı" olan kişi si-

[1] Susan Ashbrook Harvey.— The politisation of the Byzantine saint. *in* The Byzantine saint. s. 37-41.

yasî hayata istişare fiiliyle itilirdi. Ancak başarılı velilerin dünya ile bağlantılarını hiçbir zaman gerçekten kesmediklerini ileri sürmek için çok sağlam nedenler bulunuyor; bunların dünya içindeki yerleri sadece bir farklı kıstaslar takımıyla ifade ediliyordu. Nitekim bütün hagiografların bahis konusu ettikleri azizleri toplumun orta sıralarına yerleştirme çabaları tesadüfî olmuyor. Bir *topos* (yer) söylenmeliydi: Aziz, herne kadar aşırı derecede zengin değilse de "iyi doğmuş" (*eugeneis*) ailelerin çocuğu olacaktı; *topoi* (yerler) nin kabul edilmiş olanı, daha da önemli, *ondan beklenen*i ifade etmek için önemli bir vesile olduğu daima akılda tutulacaktır.

Bu her üç halde, bahis konusu azizlerin aile bağları ve ilk yaşamları hakkında az sayıda önemli ayrıntı bulunuyor. Özellikle velinin eğitimi çoğu kez anlatılmış. Örneğin Yeni İlâhiyatçı Symeon, Pamphlagonia'da Galata'da doğmuş. Önce aile içinde eğitim görmüş, sonra da "dindışı kültür ve belâgat"ta ikmal-i tahsil için Konstantinopolis'te dedelerine gönderilmiş. İmparator II. Basil ile VIII. Konstantinos'un hassa hizmetkârlarına bakan mabeyinci olan bir amca onunla meşgul oluyor ve kendisi dahi sarayın hizmetine giriyor. Burada ne kadar kaldığı bilinmiyorsa da Stoudion'da manastıra girdiği zaman yaklaşık yirmisekizinde olmalıydı. Bununla birlikte bu zamanda orta dereceli saray memurları toplumu arasındaki yeri saptanmış olup velimizin daha sonraki sivil çevresinin bu tür kişilerden oluşmuş olduğunu görmek şaşırtıcı olmayacaktır.

Magnesia (Manisa)'lı olan Aziz Lazaros "orta tür"den bir ailenin çocuğuydu. Önce evde, sonra da amcası keşiş Elias'ın talimatı üzerine papaz Leontios'tan eğitim görmüştü. Sonra da bu yolda üç yıl daha bir *notarios* (noter) la çalıştıktan sonra *ton Kalathon* manastırında amcasının yanına gidiyor. Symeon gibi "ikmal-i tahsil" için Konstantinopolis'e gönderilmiyor, muhtemelen Kutsal Kitab'ları ayrıntılarıyla ve biraz da ilâhiyat öğrendiği sanılıyor. Noter eğitimi ona sadece yasal belge tanzim teknikleri değil, ayrıca onu yasal terminoloji ve maliye hesaplarına aşina kılmış olmalıydı.

Son örnek Kiril daha da temel eğitim görmüştü. Derkos Başpiskoposu tarafından mahallî kiliseye müderris tayin edilmiş olması, onun basit okur yazarlık düzeyinin üstüne çıkmış olduğunu gösteriyor. Gençlikte eğitim derecesinin önemi hiçbir zaman abartılamaz şöyle ki veliye üst sosyal mevkideki tilmizlerle irtibat kurma, onların sırdaşı olup onlara yol gösterme olanağını sağlar. Bizans aristokrasisi mensuplarının ümmilere kendi manevî rehberliğini tevdi etmeleri düşünülemez.

Veli, yüksek derecede bilgin görünüşlü olmayabilirdi. Şöyle ki davranış sadeliği çok beğenilen bir nitelikti; ama bir manevî baba veya sırdaşın ilk seçiminde bir mubarek adamın müridleriyle ilişki kurabilme kabiliyeti, önemli bir unsur oluyordu.

Bu velilerin dünyadan çekilme anı da hagiografların çok sevdikleri bir başka konu oluyordu. Gerçekten dinî yaşamı arayanların çoğu ailelerini, mesleklerini, ev ve mülklerini terk ediyordu: Yeni İlâhiyatçı Symeon, imparatorun hizmetinde çok vaadedici işini terkettiği gibi tevarüs ettiği topraklar üzerindeki haklarından da feragat etmişti. Kiril Phileotes karısını; ailesini ve Karadeniz'deki kaptanlığını bırakmıştı.

Aile bağlarının yerini politik olarak çok daha etkin bir şebeke manevî akrabalık şebekesi alıyordu. Mubarek adamlarla bunların manevî çocukları arasındaki ilişki birçok yoldan yürütülüyordu. Mürid onu manastırında ziyaret edip öğüt ve tenbihlerini alabilir ve belki de oraya bir bağışta bulunabilirdi. Bunun siyasî krizler zamanında yararları vardı şöyle ki uzak bir taşra manastırına ziyaret başta imparator hafiyelerinin gözünden kaçabilirdi. Ama kırsal velilerin çok uzaklardaki müridleriyle sıkı temas halinde bulundukları ve Konstantinopolis'teki işlere özel ilgi gösterdiklerine dair sağlam belgeler bulunuyor.

Aziz Kiril Phileotes'in yaşam öyküsünün bir olayı fiilî manevî babalık kavramının izah edecektir. Açıkça müstakbel imparatoriçe Anna Dalassena olduğu anlaşılan ismi verilmemiş bir kadın veliden kendi selâhiyet ve meziyetlerine uygun olacak bir öğüt yazısı göndermesini ister. Kiril de buna, merhamet ve şefkatin faziletleri üzerinde Caesarea'lı Basileas'tan ve daha başkalarından örnekler vererek yanıt verir. Bu noktada tövbekâr kadın "düşüncelerimi siz muhterem pedere açmak istiyorum ama sözlerinize sadık kalamamaktan ve dolayısıyla da Tanrı'ya karşı günah işlemekten korkuyorum" diye beyan eder. Kiril de bir insanın derunî düşüncelerini manevî babalara açmasının yaşam tarzını ıslah arzusunun ilk işareti olduğu hususunda teminat verip takibetmeye çaba sarfetmesinin gerektiği ahlâkî kaideler takımını verir.

Bu üç XI. yy azizinin isimleri bilinen manevî çocukları ve yakın müridleri, onlara danışanların sosyal statüsüne ışık tutuyor. Her üç halde, bu velilerden öğüt alan imparatorluk aile ve aristokrasi efradı zikrediliyor. İşte bu faaliyet, bunların (velilerin) devlet politikasının şekillenmesindeki önemli rollerini açığa vuruyor. Verilen öğütler, bir hükûmet darbesine girişmekten bir seferin muhtemel sonuçlarına kadar değişebiliyor...

Bizanslı azizin "politizasyonu", XI. yy toplumunun içinde bu adamların değişen rollerinin bir parçası oluyor. XII. ve XIII. yy'larda azizler daimî olarak yüksek aristokrasinin aleti haline geliyorlar. Türk ve Norman istilâları bu hareketi hızlandırıp mubarek adamlar emniyet mülâhazasıyla başkente daha

yakın mahallere taşındıklarından imparatorluğun idarî ve askerî seçkinlerinin hemen yakın yörüngesinde yer alıyorlar[1].

*

* *

Daha önce, delilerin "kutsallık"ı üzerinde durmuştuk[2]. Bizans'ta mubarek deli, delilik kisvesi altında Tanrı'ya hizmet eden kişi idi. Kıyafet tebdili prensip olarak deli ölene kadar keşfedilmezdi. Sonra o (kadın ya da erkek), veli olurdu.

Grek yazınında kutsal deliye ilk kez Palladios'un 420 cıvarında bitirdiği *Lausiac öyküsü*'nde rastlıyoruz. Bunda Palladios, Mısır'da Tabennisi'de bir manastırda, kendisinin cine çarpıldığını ve deli olduğunu iddia eden bir rahibeden söz ediyor. Bu kadın öbür rahibelerden ayrılarak mutfakta oturuyor, bütün pis işleri yapıyor, artıkları yiyor, rahibe kukuletesi yerine başına bir paçavra bağlıyor... Dövülüyor, hakarete uğruyor. Öbür rahibeler onu, meczub kadınlar için kullanılan *sale* tesmiye etmişler. O, bunların hiçbirinden şikâyetçi değil. Günün birinde bir mubarek adam onu keşfediyor. Bu iş bir meleğin müdahalesiyle oluyor ve *sale*'nın aslında, ondan daha da kutsal bir azize olduğu ortaya çıkıyor. Rahibeler ona reva gördükleri muamelelerden pişmanlık duyuyorlar. Ama bunların ileri ihtiramları kadına fazla geliyor ve ortadan kayboluyor. Palladios'a göre o, havari Pavlos'un Korintoslulara I. Mektup'undaki "Kimse kendi kendisini aldatmasın. Eğer bir kimse aranızda bu dünyada kendisini hikmetli sayarsa, hikmetli olmak için akılsız olsun" (III/18) sözlerini uygulamaya koymuştu.

Bu kısa efsanede Bizanslı kutsal delinin birçok özgün vechelerini, ezcümle kimliği mechul, kendini aşağılayan, kötü muamele gören tipi ve bu arada da, Bizanslı kutsal delinin teknik deyimi olacak olan *Salos*'u buluyoruz. Aziz Pavlos'un kendisi bir deli gibi davranmıyor ve Korentlilere kendilerini delirtme öğütünde bulunmuyordu. Gerçi "Biz Mesih için akılsızlarız..." (IV/10) ve "Çünkü Allah'ın akılsız olan şeyi, insanlardan daha hikmetlidir..." (I/25) demişti ama aklında olan esasta Hıristiyan öğretisinin, muhakeme ve nazariyecilik işi değil, bir inanç, iman işi olduğuydu. Büyük Basileios, Joannes Chrysostomos da İncil'in bu metnini böyle tefsir etmişlerdi[3].

Bu çıplak, uzun süre aç susuz kalabilen, sıcak ve soğuktan müteessir olmayan, toplumun arını çatlatabilecek olan davranışlarda bulunan... deliler üzerinde fazla durmayıp gönümüzde Türk argosunda "salak" karşılığı *saloz* deyiminin kullanıldığını belirtmekle yetineceğiz.

---

[1] Rosemary Morris.— The political saint of the eleventh century, *in ibd.* s. 43-50.

[2] Bkz. C.II/1, s. 101-105 ve fot. 9 ve 10.

[3] Lennart Rydén.— The holy fool, *in* The Byzantine Saint, s. 106 ve dev.

*
* *

Konumuzla doğruca ilgili olarak Bizans Aziz-Veli tipinin sosyal işlevini özetlemeye çalıştık. İlerde, Türk halk inançlarındaki veliler-evliya konusu irdelendiğinde bunlar bize bir kıyaslamaya ve bir ölçüde de bazı hususların İslâmî cilâ altında devamının saptanmasına yardımcı olacaktır.

Bizans alanı *heresy*'lerine geçmeden önce Hıristiyan Batı'nın bazı aziz ve düşünce adamlarının içtimaî mefkûrelerini kısaca mülâhaza edeceğiz.

*
* *

HIRİSTİYAN BATI ALANI

II. yy'ın sonu ile III. yy'ın başında yazmış olan Tertullianus[1], Aziz Pavlus'un bütün kötülüklerin kökeni olan açgözlülük üzerine söylediklerini tekrarlıyordu. O ise ki Hıristiyanlığın büyük ilâhiyatçısı Aziz Augustinus, İncil'in ışığında gibi görünüp zekâ oyunlarıyla konuya başka türlü yaklaşacaktı. Gerçi onun faaliyeti iki yüzyıl sonra, yani Hıristiyanlığın kesin zaferini takibeden bir döneme rastlıyordu. 311'de imparator Galerius ve 313'de de Konstantinus tarafından çıkarılan hoşgörü fermanları çağından beri Hıristiyanlık, kendisi sonunda başat din olmadan önce, öbür dinlerle aynı haklara sahip olduğu bir dönemi yaşamıştı.

Ama bu imtiyazı, ilk esasî düsturları sulandırarak, bunlardan hayli ödün verip mevcut bozuk sosyal nizamın kabulü ile ödemek durumunda kalmıştı ki Augustinus'un eşitsizlikleri (dinen) haklı göstermeyi görev bilmiş olması izahını bulur: Tanrı, zenginin yanında fakiri yaratarak insanoğlunu sınamak istemiştir; gerçekten, fakirlik tek başına Tanrı katına götüren yolu artık oluşturmayacaktır; o, alçakgönüllükle birlikte olacaktır. Bu itibarla, tevazuu ile beliren zengin de Tanrı Katı'na girecektir...

Bu koşullarda yukarda gördüğümüz monastisisının gelişmesi doğaldı. İncil'e tam uygun bir yaşam ülküsüne varmayı arzu eden müminler, manastırlara kapanmak, hiç değilse bir manastır duvarlarının arkasında bir sığınak aramak zorundaydılar; o ise ki Hıristiyanlar neredeyse bütün Havariyyûn'un tuttukları yoldan hergün daha uzaklaşıyordu. Gerçekten bir Hıristiyan için gi-

---

[1] Kartacalı bir yüzbaşının oğlu olan Quintus Septimus Florens Tertullianus (yakl. 155-220) Roma'da okuyup orada avukatlık yapıyor. Hıristiyanlığı kabul edip Afrika'ya dönüyor (yakl. 195) ve bütün gücüyle bu dini yaymaya çalışıyor. Bu dönemden sadece din kurbanlarını öven *Ad Martyres*, sapkınlıklarla mücadele yollarını gösteren *De Praescriptione Haereticorum* ve Hıristiyanlara zulmeden Roma valilerine çatan şaheseri *Apologeticum* günümüze çıkmıştır.
Sonradan Kilise'den kopan Tertullianus Montanus'çu düşüncelere (bunları ilerde göreceğiz) sapıyor (ML). Onun çağın Hıristiyanlarının umursamazlığından duyduğu endişe, dünyanın sonunun yakın olduğunu öne sürerek katı ve bağlayıcı bir ahlâk anlayışını savunan Montanus'culukla tetabuk ediyordu. Kısa zamanda bu yeni akımın da en etkili sözcüsü haline gelecekti.
Belli rakiplerine karşı ilâhiyat sorunlarını tartışan eserler kaleme almıştı. Bunlar arasında özellikle evrenin Yahudilerin kötücül Tanrı'sının savunan Anadolu'da heretik Markion'a karşı *Adversus Marcion* Tanrı'nın evreni önceden var olan maddeden yarattığı önce süren Kartacalı ressam Hermogenes'e karşı *Adversus Hermogenem* adlı yapıtları bu arada sayılmaya değer.
Tertullianus sonunda Montanus'culuktan da kopacak ve Kuzey Afrika'da V. yy'a değin varlığını sürdürecek olan kendi mezhebini kuracaktı. Yazarlık yeteneği ve parlak zekâsı hususunda herkes müttefikti. Batı'da Hıristiyan yaşam ve düşüncesini biçimlendiren kişiler arasında gösteriliyordu (AB).

derek dine yabancılaşan yaşam tarzıyla feodallaşmış olan ruhban sınıfı, bütünüyle, aslında akrabalık bağlarıyla de birleşmiş olduğu küçük soylular sınıfına benzer olmuştu. Bu itibarla bu koşullarda reform girişimlerinin çoğu kez anti-feodal gösteriler şeklini almış olmasına şaşmamak gerekir.

Augustinus, Manihaism ile neo-Platonism (Nev-Eflâtûniyye)'den geçerek Katolik inancına varmıştı. O, antik (Çiçero, Plotinus) ve Hıristiyanlığın (İncil, Kilise Pederleri) karşıt güçlerinin temsil ediyordu ve ilk dört yy'ın putperest ve Hıristiyan akımlarını kendinde toplamıştı. Dehası ona, çağının çelişkilerini telif ettirecek ve Kilise ile Devlet arasında her türlü doğruca çatışmadan özenle kaçınma olanağını sağlayacaktı. Yani kısaca Augustinus, din-devlet ittifakını perçinleyecek, mevcut bozuk sosyal düzenin teskiyesini yapıp onu "cennetlik" kılacaktı. Bu son derece tatsız görevde, aşırı haksızlıkla mükemmel adalet arasında bir mertebeler zinciri tesis edecek olup bu, onun çağında, her ikisi de taleplerini *Justitia* (adalet) nın çeşitli yorumları üzerine oturtan imparator ile Papalık arasındaki Ortaçağ mücadelesi tarafından temsil ediliyordu. Her halü kârda yorumlar, kuvvetler dengesine göre değişiyordu. Güçsüzlük zamanlarında (Charles le Chauve - Kel Charles) imparator, Kilise'nin taleplerini alçakgönüllükle, Augustinus'un tümce kuruluşuyla onaylıyor. O ise ki kudretli günlerde (Charlemagne, Büyük Karl) imparator, daima Augustinus anlayışı çerçevesinde hareket ederek Papalık gücüne sınır biçiyor ve kendini Kilise'nin koruyucusu olarak ortaya koyuyor.

Avrupa'da Hıristiyanlığın sergilediği bu ortamda feodal soylu sınıfın karşıtı bir burjuva ailesinden, Assisi'li Aziz Francesco gelecek ve sekiz asır sonra, Altın Ağızlı Joannes'ın bırakmış olduğu kalıpları hayran olunacak şairane dehasıyla renklendirerek ele alacaktı. Kumaş tüccarı Pierre Bernadone-'un oğlu olarak 1182'de Assisi'de dünyaya gelen Francesco'nun asıl vaftiz adı Giovanni olup çok iyi Fransızca bilmesi ve babasının Fransa ile olan ticaretini yürütmesi dolayısıyla bu lâkabı almıştı. O, tasasız yaşayan, yemek içmekten, ziyafet ve eğlencelere koşmaktan başka bir şey bilmeyen delikanlı tipindeydi. Ama Assisi ile Perousa arasındaki savaş sırasında yaşadığı tutsaklık, Güney-'deki felâketli askerî sefer ve nihayet ağır bir hastalık, bütün hagiografların müttefikan ifade ettikleri gibi, ondaki derin dönüşümünün kökeninde yatıyor. O, bundan böyle, o güne kadar kendini vermiş olduğu eğlencelerin tam bir manevî boşluğun ifadesi olduğu inancına vararak eski yaşayışı tarzından tamamen kopup kendini yalın bir çileye sokmaya girişecektir.

Böylece Francesco, İncil ilkeleri ruhuna uygun olarak, mükemmeliyete götüren yol diye gönüllü fakirliği seçmişti. Hayatının, herhalde yukarda kendisinden önemle söz ettiğimiz, sekiz asır önceki Milano piskoposu Aziz Ambrosius'tan da geniş ölçüde mülhem bu köklü değişimine rağmen doğuştan romantismden ve şairane muhayyilesinden hiçbir zaman arınmamıştı. Güney

Fransa'nın ince zarif şiirinin kültü içinde yetişmiş olarak fakirliği, yiğit şövalye gibi hizmet edeceği ve tutkunu olacağı güzel bir soylu genç kız olarak görüyordu. Bu düşünceler, muhakkak olarak tilmizlerinden biri tarafından kaleme alınmış *Chant à la gloire de la pauvreté* (Fakirliğin şanına destan) de ifadesini bulmuş oluyor ki daha sonra Dante, *Divina Comedia* (Tanrısal komedi) sında bunu çok güzel açımlıyor.

Onun yaşamında öyle bir değerlilik, öyle bir sevecenlik, bir şiir, bir kibarlık (İsâ'nın çarmıha gerilmesinde el ve ayaklarındaki çivi izlerinin mucizevî basımını almış olmalıydı...) vardır ki Aziz Francesco'nun tabiatını birkaç sözcükle çizmek çetin bir iş olurdu. Bütün bir öykü ve efsane halesi bu tabiatın etrafında yer almıştır. Hele canlı fakirlik aşkı, şüphesiz, onun tinselliğinin ağırlık merkezini teşkil ediyor. Esasen o, birçok sanatçının ilham kaynağı olmuştu: ünlü Giotto, Assisi'deki fresklerinin birinde, "Francesco'nun fakirlik Hatun'la kutsal düğünü"nü kutluyordu.

Bu Aziz için bütün yaratıklar, zenginliğinde büyük zevkle kendini kaybettiği Hâlik'e övgü ilâhisi olarak "erkek kardeşler" ve "kız kardeşler"dir. Bütün vaazlarını aydınlatan neş'e, onun en belirgin alâmeti oluyordu. "İnsanseverlik", "sosyal işçi", "uyandırıcı vâiz" veya "hümanist" deyimleri, aslında zamanından önce bütün bunları almış olan Assisi fakiri (*Poverello d'Assise*)'nin ağzında yeni sözcükler olurdu. O, herşeyden önce bir zahiddi ve başkalarına karşı hayırhahlı ve merhametle dolu olmasına rağmen kendi öz bedenini o denli köreltip incitirdi ki ölüm döşeğinde, bu kadar kötü muamele ettiğinden dolayı, "Eşek Kardeş" diye andığı bedeninden af dilemişti.

Tanrı aşkı onun mistisismini ışıyordu. "Güneş Kardeş" ve "Ateş Kardeş"... ile yakın birliğinin mistik aşkının çizdiği *Poverello* kişiliği, çağını, unutulmuş doğa güzelliklerinin ve basit yaşamın idilik görkeminin yeniden doğuşuna götürmüştür.

Ama gözlerini bireyin yeniden yönlendirilme ve ıslâhına çevirmiş olan Aziz'imiz hiçbir zaman mevcut kurumları yıkmayı düşünmemişti. Temsil ettiği demokrasiye başkalarını imtiyazlarından mahrum ederek varılamazdı, Augustinus'un kuramına uygun olarak... (Heretik Vaudois ve Albigeois'lar tarikatının kitleleri bir tembel ve serserî fakirlik, mülkiyet hakkına saldırılar, papazların ve ruhban sınıfının zenginlerine karşı beyanlarla baştan çıkardıkları iddiası resmî ağızlarda olup bu muhteşem fakirleri bozum etmek için ne kişisel olarak, ne müştereken herhangi bir şeye sahip olmayıp sadaka ile yaşayan vaizleri karşılarına dikmenin çok yerinde olacağı kanaati vardı).

Francesco için fakirlik bir mahrumiyet değil, bir hazine, tutarsızlık ve alçaltıcı davranışlardan kaçınmak için vazgeçilmez bir zorunluk haline gelmişti. "Mülk sahibi olmasaydık" demişti bir gün, "mülkümüzü korumak için silahlanmaya gerek duyacaktık ve bundan kavgalar ve davalar hasıl olurdu..."

Fransiskenler tarikatinin Ortaçağ'ın (Hıristiyanlığı yaymaya çalışan) Kurtuluş Ordusu olarak nitelenmesi çok anlamlıdır. Fransiskenler özellikle kentsel kitlelerin havarileri olmuşlardı. Birçok tarihçi Francesco'nun Üçüncü Tarikatı'nın eğilimine büyük önem atfetmişlerdir. Bu Tarikat fakirlik andından azade kılınmış bir dünyevîler derneği olmakla birlikte bu kişiler basit ve Hıristiyan erdemi içinde bir yaşam sürdürmek zorundaydılar. Bunlar aynı zamanda kişisel bağlantı andlarından ve silâh kullanımından sakınma andı içeceklerdi. Kişisel bağlantı andı ile askerlik hizmeti feodal sistemin başlıca öğeleri olduğundan bu istidlâl mantıkî olarak bu sistemin yıkılmasına yardımcı olup bağımsız kentlerin (komünlerin) buna tekabül eden gelişmesinin itici gücü olmuştu.

Cimabue ve Giotto ve bunlardan da yeni doğan Floransalı ressamlar mektebi, Hıristiyanlığın derin şairane anlamını Aziz Francesco'dan öğrenmişlerdi.

Bu sonuncusu, İsâ'nın müridlerini her yana gönderdiğinde yanlarına sadece para değil, aynı zamanda heybe ve ayakkabı almalarını da yasaklamış olduğuna dair İncil'in ifadelerinden esinlenerek babasıyla bağlarını tamamen kopardıktan sonra bu öğretiye uyma kararı alıyor. Hele bütün varını yoğunu fakirlere dağıttığını gören babası onu hayli sıkıştırıp bir ara deli diye bağlattırıyor ama inadının kırılmadığını görerek onu piskoposa götürüyor. Piskoposun nasihatları da boşa çıkınca orada verasetten feragati kendisinden isteniyor (herşeyin fakirlere gitmemesi için...) ki bunu bizim Aziz zevkle kabul ediyor. Bu küçük ayrıntı bile artık Kilise'nin kimden yana olduğunu göstermeye yeterli oluyor.

Böylece de Francesco yalın ayak, pelâspareler içinde Ombria yollarını baştan başa dolaşan bir gezgin oluyor. Bu dolanmaları sırasında yurttaşlarını tövbe etmeye ve gönüllü fakirliği uygulamaya davet edip İncil'e dayanarak onları şiddet ve savaştan vazgeçmeye teşvik ediyor. Bir ara Kutsal Topraklar'a varıyor ve orada Selâhaddin Eyyubî'yi inandırmaya çalışıyor. Türk komutan onu hoşgörü ile dinliyor ve gülümseyerek Haçlılar karargâhına dönmesine izin veriyor.

Müridleri için tertiplediği nizam kısa ve sertti. Onlardan fakirliğe kesin uyulmasını istiyordu. Tarikatın ikinci dereceden mensupları bağışlarla yaşayacaklardı ama Aziz bunu bir sadaka olarak telâkki etmiyor, kardeşlerin yaptıkları iş veya hizmetlerin karşılığı olarak gönüllü ücret olarak düşünüyordu. Gerçekten çalışmaya büyük önem veriyor, ve bunda zararlı tembellikle mücadele etmenin yolunu görüyordu. Buna karşılık sadece aynî bağış kabul etmeye izin veriyordu ve böylece kardeşler kendi ihtiyaçlarını tatmin ettikten sonra fazlasını başka ihtiyacı olanlara verebiliyordu.

Bir tarikat, resmî kurumların karşılayamadıkları bir manevî (ve çoğu kez maddî) gereksinmeden doğar.

"Kim ki Allah'tan iba eyler (razı olmaz)
Başka dergâha iltica eyler"

dememiş miydi Fuzuli?

Gerçekten Fransisken hareketi, bir dinî ve sosyal reform girişimi olarak, Roma Kilise'sinden yaygın bir halk hoşnutsuzluğu dönemiyle aynı zamana rastlıyordu ve bu hoşnutsuzluk geniş ölçüde Hıristiyan kurumların zamanın yeni icablarına uymada gösterdiği kabiliyetsizlikten kaynaklanıyordu. Kentlerin gelişmesi ve yığınların anî hareketliliği, kaynaşmaya gözlerini kapamış Kilise üzerinde o güne dek görülmemiş bir baskı halinde yansıyan sosyal gereksinmeleri artırıyordu.

Assisili Aziz'in vaazı işte bu hava içinde duruma müdahale ediyor ve birkaç hafta içinde çok sayıda mürid-tilmiz onun etrafını alıyor. Bu sonuncular ülke içinde ikişer ikişer geziniyorlar, en fakir köylü gibi giyiniyorlar ve günlük ekmeklerini kazanmak için tarlalarda çalışıyorlar, çiftçilerin ve yoksulların, cüzamlıların ve toplumun dökünütüsünün arasına karışıyorlar. Bu itibarla Fransisken hareketi, ilk tasarımında, manastır ağırlıklı bir örgütlenmiş tarikattan çok bir dernek görünümü arzetmiştir. Bunun mevcut sosyal nizamla hiçbir uyuşması olmayacaktı. Her türlü maddî zenginlikten feragat konusundan en ufak taviz vermeyişi, halk tabakasının tüm sevgisini ona kazandırmıştı[1].

*
* *

Havarî türü yaşamın şekillerini yeniden keşfe çabalayan XI. yy reformcuları, günlük yaşamın çeşitli alanlarında tavır koymak zorunda kalmışlardı. Gerçekten, sadece gönüllü fakrı yorumlamak değil, aynı zamanda mülkiyet sorunu üzerine de belli bir tavır takınma bahis konusuydu. Bunun dışında, mevcut kilise kurumlarının şekilleri mezkûr ideala tekabül ediyor muydu?

Havarî türü yaşamı öğütleyen ve Kilise tarafından orthodox olarak kabul edilen hareketlerin ideolojisiyle kilise tarafından mahkûm edilenlerinki arasında bir ayırım çizgisini çizmek hayli güç oluyor. Gerçekten bazen işe tesadüfler karar veriyordu. Kilise ile reformcular arasında keskin ihtilâf çıktığında, bu sonuncular Kilise'nin üstüne gittiği heretic hareketlere yaklaşma veya bunların desteğini sağlama eğilimini gösteriyorlardı.

XI. yy'da çok yaygın münzevi hayat, Hıristiyan yaşamının bir yenilenmesinin bireysel yorumlarını tahrik ediyordu. Havarîlerin davranışını takli-

---

[1] Burhan Oğuz.— Pacifismo e umanitarismo in due mistici del Medio Evo: San Francesco e Yunus Emreh. 1987'de Assisi'de kutlanan "Barış Yılı" dolayısıyla kaleme alınmış Fransızca aslından çev. Gustavo Parisciani. *in* La fede e i giorni. Osimo 1/87. Receveur.— François (Saint) d'Assise. *in* Encyclopédie du dix-neuvième siècle. Paris 1869. Helen Sulkivan.— Franciscan movement, *in* ESS. Tadeusz Manteuffel.— Naissance d'une hérésie. Les adeptes de la pauvreté volontaire au moyen-age. trad. Anna Posner, Paris 1970. s. 7-14, 57-67.

detmek arzusuna gelince bu, gezici vaizlerin sayısının artmasına yardımcı oluyordu.

Bu sonuncuların büyük bölümü önemli bir rol oynamayacaklardı. Bununla birlikte bazıları, daha geniş bir rağbet görecekler ve ruhban sınıfı ve bunların piskoposluklarına karşı tavırları dolayısıyla resmî Kilise ile açık ihtilâf haline düşeceklerdi. Bu tür sürtüşmeler daha çok, gezici vaizlerin tövbeyi öğütleyip ruhban sınıfını yaşam ve tutumunu (ahlâkını) ıslah etmeye davet etmenin ötesinde bunların, özellikle Fransa'nın Güney'inde çoğalan *düalist tarikatlar*'ın etkisiyle, Kilise'nin dokusuna, törenlerine ve hattâ resmen kabul ettiği doktrine çatmaya başladıkları yerlerde hasıl oluyordu. Kilise heryerde *düalist heresy*'nin üstüne gidiyordu. Nasıl gitmesin ki bu heretic'ler örneğin çocukların vaftizini reddediyor, ilk günahın varlığını inkâr ediyorlardı. Günah çıkarmanın da herkesin önünde olmasını istiyorlardı. Keza, yararı olmayacak olan ölülere duanın etkinliğini de yadsıyorlardı.

Yüksek ruhban sınıfının büyük çoğunluğu reformdan sadece dünyevî güçten (kraliyet gücünden) kurtulup Kilise içinde disiplini pekiştirmeyi anlarken de iktisabetmiş oldukları zenginlikleri ve imtiyazları muhafaza etmek istiyorlardı. Küçük keşişler, ve herşeyden önce halk kitlesi, gerçek reform fırkasını destekliyor, bir "Fakir Kilise" ve ilk Hıristiyan cemaatlarının yaşamına dönüşü talebediyordu.

Bu sonuncuların önde isimlerinden Brescia'li Arnaud ruhban sınıfının servetine çatıyor, Papa'nın önünde bile kardinalların saraylarındaki şatafatı zikredip bunları mahkûm etmekten çekinmiyor. Tabii Kilise de bunların topunu aforoz etmekten... Arnaud Roma'da asılarak idam ediliyor, cesedi de, Roma halkı tarafından kutsal kalıntı haline getirilmesini önlemek üzere yakılıyor! (1154). Ama kitleler üzerindeki etkisi, ölümünden sonra da devam edecekti ve Fransa'ya kadar yayılacaktı.

İşte bu koşullar altında Fransa'da fakirler-fakirlik hareketinin yeni bir değişik türü ortaya çıkıyor. Bahis konusu olanlar Vaudois'lardır. Adları Lyon'lu bir zengin burjuva olan Pierre Valdès (Valdo) inkinden geliyor. Bu zat, 1170 civarında, Aziz Alexis örneğinden esinlenerek bütün malını mülkünü satıyor ve ailesinin maişetini sağladıktan sonra da satıştan gelen parayı fakirlere dağıtıyor. Bununla da yetinmeyip İncil mükemmeliyetine götürecek tek yol olarak gördüğü gönüllü fakr düşüncesinin ateşli hatibi oluyor.

Sair heretic tarikatlar bunları da etkiliyor ve başta bunlara yabancı olan unsurların Vaudois'ların doktrinine sızma olanağını sağlıyorlar. Böylece Vaudois ne Papanın yetkesini, ne de Katolik silsilenin öbür temsilcilerinkini tanıyorlar. Roma Kilise'sinin kendilerine haksız yere zulmettiğini iddia ediyorlar ve ne Papa'nın, ne de başka herhangi bir yüksek rütbeli papazın onları aforoz

etmeye hakkı olmadığını ileri sürüyorlar. Kendilerine, papaz olmadıkları halde, günah çıkartma ve affettirme yetkisini tanıyorlar....[1].

Devam etmeden önce mezkûr "heretic etki"leri kısaca gözden geçirelim.

Vaudois hareketi başta orthodox çizgide olma iddiasıyla işe girişmişti. Kathar hareketi ile İncil mefkûresinden çok uzaklaşmış bir zenginlik hayatı süren yüksek orunlularıyla Katolik Kilisesi'nin sergilediği manzaraya karşı çıkmıştı. O ise ki bu iki "heretic" tarikati harekete geçiren niyet, fakrdı. İtalyan Vaudois cemaati, bununla birlikte, XIII. yy'ın başından itibaren elle çalışmayı kabul edip bir müessese kuruyor. Bu "Lombardialılar Kilisesi" böylece Katharlara yaklaşmış oluyor. Mamafih köküne kadar Hıristiyan yöneliş bu sonuncuları, *düalism*'i reddeden "yeni gelenler"den ayırmaya devam ediyor.

Önceleri Kathar'lara karşı korumayı amaçladıkları Katolik Kilisesi'ne kadar Vaudois'lar daha başta cephe alıyorlar ve bunun birçok ilkesini reddediyorlar. Tarikatın genişlemesi 1179'dan itibaren birbirini takibeden mahkûmiyetler, bastırılma ve zulümler, mensuplarını önce Almanya'ya, sonra da Bohemya'ya sığınmaya mecbur ediyor. Buradan itibaren de, XIII ve XIV. yy'lar boyunca, düşünceleri Avusturya, Bavyera ve Macaristan'a yayılıyor. *Hussit* 'lerin hareketinin patlak vermesinde önemli rol oynayacaklar ve saygın bir ayrı cemaat olarak kalmakla birlikte, bu harekete katılacaklardır[2].

Bohemya ve Moravia'nın Hıristiyanlaştırılması, özellikle Cermen kökenli misyonerler tarafından yayılan Batı ("Latin") Hıristiyanlığı ile Bizans Orthodoxluğunun çatışmasına yol açmıştı. Bu sonuncusu, daha çok Moravia'da olmak üzere "Selânik Biraderleri" Konstantinos (müstakbel Aziz Kiril) ile Methodos'un öncülüğünde yayılmıştı. Kuzey kısmı, Çeklerin ülkesi daha ilk baştan Roma kuralını seçmiş gibiydi.

Mahallî dil ve kültür sorunları, sair sosyal ve dinî etkenlerle de birleşerek, ilk bir reform denemesine götürecek olan gelişmelerde önemli rol oynayacaklardı: Bu deneme *Hussit*'ler hareketi olmuştu. Esas menşe ülkelerinden kovulmuş çok sayıda Vaudois, XIII. yy'dan itibaren Bohemya'ya yerleşiyor. Genel olarak İmparatorluk'un, özellikle de Çekler ülkesinin içindeki politik gelişme, çok çapraşık sosyal ve ekonomik dönüşümler, bir yandan idareci ve müreffeh sınıflar ve bunların arasında yüksek ruhban takımı ile halk kitleleri, öbür yandan da çoğunlukla Almanca konuşan göçmen kentsel unsurla yerliler arasında ayrıntılarına girmediğimiz gerilimler yaratıyordu. Refah dağılımı alabildiğine eşitsizdi, sosyo-ekonomik türden dengesizlikler kırsal kesimle

---

[1] Tadeusz Manteuffel.— *op. cit.*, s. 39-56.

[2] Kalman Sass.— Vaudois, *in* Dictionnaire des religions.

kentler, ve aynı zamanda hızlı gelişme sonucu olarak bu sonuncular arasında ortaya çıkıyordu.

Prag'da daha 1360'a doğru Vaudois çevrecilerinden kaynaklanan bir karışıklık kaydediliyor: önayak olanlar bir enkizisyon mahkemesinde yargılanıyorlar. Üç yıl sonra imparator, ünlü Avusturyalı hatib ve reformcu Waldhaus'lu Conrad'a başvurmak zorunda kalıyor. Conrad bir yandan fakr ve tövbeyi vaaz ederken öbür yandan da *superbia, avaritia et luxuria Pragensium* (Prag'ın kibir, açgözlülük ve ifratını), ve keşişlerin ahlâkî çöküş ve ikiyüzlülüğünü yeriyor. Dilinin sertliğine rağmen Conrad Katolik çizgi sınırları içinde kalıyor. Halefleri daha da ileri gideceklerdir. Bunların arasında Janov'lu Mathieu'nin genç Jan Hus üzerinde keskin etkisi olacaktır.

Hıristiyan Batı'nın içinde çırpındığı tehlikeli durum, Bohemya'nın dışında düşünceler ilham etmişti. XIV. yy, bir kısım "hak yolunda" kalmış, bir kısmı da mahkûm olmuş, bu arada Mathieu gibi reformcuların ortaya çıkışına tanık oluyor. Ama hiç şüphesiz Oxford Universitesi'nde doktor ve müderris ve Lancaster dükü Henry'nin mahmii İngiliz John Wycliffe (1320-1384), tutarlı bir doktrin şeklinde en devrimci fikirleri serdeden kişi olacaktır. O, hac uygulamalarına, günah bağışlamalarına ve ikona kültüne karşı çıkıyor. Kilise'ye gelince, İngiliz'e göre, buna tek bir semavî Efendi yeterlidir; ne Papa'nın, ne de kilise silsilesinin varlık nedeni vardır. Gerçek Kilise görünmez, onun önderi İsâ'dır; yeryüzünde görülen, Deccal'ın eli altındadır...

Wycliffe'in tezleri Londra ve başka yerlerde mahkûm ediliyorlarsa da sadece İngiltere'de değil, aynı zamanda Avrupa kıtasında da yayılmışlardı. Hiç şüphesiz bunlar Prag'da 1390'dan itibaren bilineceklerdi. Prag Universitesi, bunun bazı tezlerinin ilk mahkûmiyetini ilâm etmek için 1403'e kadar beklemişti ki bu arada genç Hus, arkadaşı Praglı Jérôme ile birlikte, İngiliz'in doktrinini tetkik etmeye vakit bulmuştu. Her noktasıyla mutabık olmamakla birlikte bunlar, Çek "ulusu" adına bunun bütünüyle mahkûmiyetine karşı tavır almışlardı.

Hus, Jérôme ve dostlarını resmî Kilise'den ayıran hendek hergün daha derinleşiyordu. Başlarda bir doktrin tartışmasından ibaret olan şey, bütün bir toplumun sinesinde hergün daha açık bir çatışmaya dönüşüyordu. Hussit doktrininin esası, iç ve dış karışıklık döneminde içeriği tam olarak sezilmesi güç olmakla birlikte tartışmasız kilisenin ahlâk ve uygulaması ve de örgütlenmesine müteallikti[1].

Kathar hareketinin müntesiplerini ifade eden "Kathar" sıfat sözcüğünün kökeni Grek *katharos* = saf olmakla bir Doğu bağlantısına işaret eder gibidir.

---

[1] Kalman Sass.— Hussites (mouvement des). *in ibd.*

Tâbire ilk kez Fransa veya İtalya'da değil, 1163'de, Balkan heretic'leri *Bogomil* ve *Paulician* (*Paflikyan*) larla temasın çoktan mevcut olduğu Köln'de kaydediliyor. Gerçi Doğu ve Batı hareketleri arasında çok sıkı bağlar, hattâ doktrin uzantıları bulunuyor. Ancak bu babda da biraz ihtiyatlı olmanın gereği belirtiliyor.

Balkan kökenli hareketleri Batı Ortaçağı "heresy"lerinin gelişmesi üzerinde kesin etkide bulunmuşlardı ama son çalışmaların ışığında bunların daha önceden mevcut olabilecek ve Batı'dan çıkmış bazı eğilimleri sadece güçlendirdikleri de tahmin ediliyor. Son tahlilde buraya kadar özetlediğimiz doktrinler havasında gelişen Kathare hareketi gruplarının Bulgar ya da Bizanslı *Paulician* ve *Bogomil*'lerle ilk temaslarının tarihi tam olarak bilinmiyor. Csanad piskoposu Aziz Gerard (ölm 1046) Venedik ve Ravenna'da, "Yunanistan", yani Bizans İmparatorluğu'nda dindaşlarının bulunduğu heretic'lerin yerleşmiş bulunduklarını bildiriyor. Bunların yakıldıkları ilk odun yığınları daha XI. yy-'ın ilk yarısında alevlenmeye başlıyor[1].

Batı'daki sosyo-politik bağlam, bir asır önce Bulgaristan'da Paulician ve Bogomil'lerin propagandasının başarısını sağlayanla büyük benzerlikler arzediyor: Fransa'da kırsal kesim ve kent halklarının omuzlarına bütün ağırlığıyla binip bunları sefalete sürükleyen feodallar arası savaşlar; İtalya'da Papalık mücadeleleri. Lâik feodalların ve kilise adamlarının haraç ve baskıları ve bilhassa bu sonuncuların bazen tahrik edici zenginlik ve gösterişlerine karşı bir hareketin ilk çizgileri beliriyor.

XI. yy'da İtalya'ya, ve belki de Fransa'ya, Komnen'lerin ağır baskı ve tard uygulamaları sonucu önce münferit gruplar halinde iltica etmiş olan ilk Bogomil'ler, daha sonra büyük sayıda tilmizle takviye ediliyorlardı.

Paulician ve Bogomil'lerin ideolojileri, Batı "heretic"lerin doktrinlerinin boşluklarını doldurmuştu. İlk örgütlenmiş ve kendilerine "Kathar" veya "İsâ'-nın fakirleri" adını verdikleri cemaatlar Rhenania'da görülüyor; artık piskoposları, "veli"leri ve de ilk şehitleri var. Uygulamalarında ılımlı Bogomil'lerinki görülüyor. Birkaç yılda hareketleri Ren'den Pyreneler'e yayılıyor. Tanıklar, yeni tilmizlerini bütün ortamlardan, ama özellikle kentlerde işçilerden, kırsal kesimde de köylülerden toplayan *novi haeretici* (yeni heretic)'den söz ediyorlar. Bu ilk genişleme ve pekişme dönemi 1140 ile 1170 arasına rastlıyor. Bazı kilise yazarlarının *"manicheism"* tesmiye ettikleri bu dalga, Almanya'dan İspanya'ya, İtalya'dan İngiltere'ye bütün Hıristiyan Batı toprağını istilâ etme yoluna girmişti. Bu "Bulgar" heresy'si en sağlam olarak Güney'de,

[1] Bunlar ve doktrinleri hakkında ilerde ayrıntılı bilgi verilecektir.

Toulouse, Carcassone ve Albi bölgesine yerleşmişti ki bunlara verilen "Albigeois" adı, bu sonuncu kente bağlanıyor.

Sonunda gözü iyice korkan Kilise, ciddi olarak harekete geçiyor ve Avrupa, çok kanlı mücadelelere sahne oluyor[1].

Düalist telâkkilerile belirginleşen bu heresy, Evren'in olduğu kadar beşerî varlığın yaradılışında iki İyilik ve Kötülük prensipini karşılaştırıyor. Bulgaristan Bogomilleri, Bizans'ınkiler gibi işbu "heresy"ye bağlanarak onlara zulmedenlere karşı koyan fakir köylü ve kentlilerdi. Gerçekten Papaz Kosmas'ın risalesi (yakl. 970) bize X.yy Bogomil'lerinin büyük ölçüde köylüler, köle ya da serflerden oluştuklarını anlatıyor. Serfliği kınayan ve tsarın, boyar ve senyörlerin yetkesini tanımayı reddeden Bogomil'ler, feodal düzene bir pasif mukavemet sergiliyorlardı. Anna Komnena da bize Filibe Bogomil'leri hakkında bilgi veriyor, *Alexiade*'ında: "Bu bölgede, ve toprağı da işleyen fakir kentli ortamlarında Bogomil'liğin ortaya çıkışıyla Paulician misyonerlerinin faaliyeti arasında büyük olasılıkla bir bağ bulunuyor..."[2].

Her ikisi de *manihaist-manicheen* heresy olmakla suçlanan bu iki tarikat arasındaki yakınlaşma, bizim daha sonraki muhakeme şeklimiz açısından çok önemli olmaktadır. Döneceğiz bunlara.

*

* *

Kilise yetkililerinin az çok gizli muhalefetine çarpan fakirlik yandaşlarının, yaydıkları ideolojinin ruhuna uygun ıslah edilmiş bir toplum görünümü ortaya koyma olanakları bulunuyordu. Bu nedenle de Kalabria'lı rahip Joachim de Fiore (1130-1202) gibi bir kişi bunların arasında büyük saygınlık kazanmıştı.

Halk vaizi ve zahid, İncil yorumcusu ve keşif sahibi bir mistik olan Joachim aynı zamanda insanlık tarihinin yeni bir çağlara bölünmesinin âmili olmuştu. Augustinus'un aksine olarak tarihi üç çağa (*status mundi*) bölüyor: 1) Dünyanın yaratılışından İsâ'nın doğumuna; 2) İsâ'nın doğumundan 1260 yılına; 3) 1260 yılından dünyanın sonuna. Bunları Peder, Oğul ve Ruhü'l Kuds çağları tesmiye ediyor. Ona göre ilk çağ, Ahd-ı Atik'in sıkı emirlerine sadık olarak kölelik ve baskıyı uygulayan lâiklerin hâkimiyeti ile belirgindi. İkinci çağ, ruhban sınıfının idaresini ve o zamanlar cari olan Ahd-ı Cedid'in kaidelerine uygun olarak insan ilişkilerinde belli bir iyileşmeyi getirmişti. Dolayısıyla da kölelikle hürriyet arasında bir mütevassıt merhale oluyordu. Üçüncü çağ, sonunda, egemenliği, ebedî İncil'in emirleriyle hareket eden ve kişioğlu sevgisiyle yönlenen keşişlerin eline verecekti. Bu itibarla bu çağ tam bir ruh

---

[1] Kalman Sass.— Cathares et catharisme, *in* Dictionnaire des religions.

[2] Georgi Şefnkov.— L'arrière-plan socio-économique des mouvements Bogomile en Bulgarie et Byzance et Patarin en Bosnie, *in* HERESIS 3. déc. 1984 .

hürriyeti dönemi olacaktı. Beklenen bu dönüşüm, hiçbir servete tesahüp edilmediği ve İncil fakirliği prensiplerine eksiksiz uyulacağı yeni Nizam tarafından gerçekleştirilecekti.

Joachim de Fiore'un düşünceleri, günümüz tarihçileri arasında büyük ilgi uyandırmış olup Ortaçağ'da dinî tabiatlı sosyal hareket tezahürleriyle uğraşan yazarların hepsi bu kişi üzerinde dikkatle duruyorlar; öğretisinin aynı zamanda *Hussit*'ler ve Thomas Münzer üzerindeki etkisini keşfediyorlar. Norman Cohn (*The pursuit of the millenium*, Fransızca çev. *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Paris 1962, s. 102) Joachim'in fikirlerinin etkisini Lessing, Schelling, Fichte ve bir ölçüde de Hegel gibi idealist Alman feylosoflarında görüyor ve bu etkisinin Auguste Comte veya marxist diyalektikte de bulunduğunu ifade ediyor. Dolayısıyla Joachim de Fiore ve Joachinism üzerindeki çalışmaların çokluğu kimseyi şaşırtmayacaktır[1].

*

* *

Konumuzla yakından ilgili olarak çok önemli bir kişi de yukarda adı geçen Thomas Münzer (yakl. 1490-1525) oluyor. Bu rahip Reformasyon'a iltihak ediyor ve Bohemya sınırına yakın Zwickau'da bir reforme vaiz olarak hizmet ederken Hussit ve Taborit[2] fikirlerden etkileniyor. Nikolaus Storch ile birlikte 1521'de kovulana kadar Zwickau proletaryası arasında bu doktrinleri yayıyor. Hussit doktrinlerinin hâlâ güçlü olduğu Prag'da kısa bir eğlenmeden sonra 1522'de Allsted'de bir dinî-sosyal ayaklanmaya önayak oluyor. Daha sonra Mühlhausen (Thuringia)'da, Heinrich Pfeiffer'le birlikte bir ihtilâlci rejim tesis ediyor. Mühlhausen'den de kovulduktan sonra Almanya içinde geziniyor ve nihayet Köylüler Savaşı'nda (1524-25) önemli rol oynuyor. Luther'in Protestan prens ve toprak sahipleriyle ilişkilerini kınayarak geleneksel Hıristiyanlığa ve feodal idareci sınıfa karşı daha temelli bir saldırıya davet ediyor. Thuringli köylülerin ayaklanmasını kent işçi ve madencilerinin ihtilâlci sosyal hareketlerine bağlamaya çalışıyor. Luther, Münzer'in programının şiddetle aleyhinde bulunuyor ve bu sonuncusu Frankenhausen muharebesinde kuvvetlerinin imha edilmesi üzerine yakalanıp idam ediliyor.

Münzer, Almanya'nın en büyük sosyal ihtilâllerinin birinin mümtaz şahsiyeti olmuştu. Geniş ölçüde Hus ve Joachim de Fiore (Flora) tarafından derinlemesine etkilenmiş olan dinî ve sosyal doktrinleri, daha sonra dahilî ışık kuramı tesmiye[3] edilecek olana dayanıyordu. *Tanrı, İncil'in ölü harfleriyle değil, kalp gönül yoluyla konuşur.* Kalp "şevk" ile dolup insanoğlu Tanrı'nın yaşa-

[1] Tadeusz Manteuffel.— *op. cit.*, s. 69 ve dev. ve s. 69 *infra* 1.

[2] Bohemya'da, Zizka fırkası Hussit'leri olup karargâh olarak kurdukları *Tabor*'dan adını alıyor.

[3] Suhraverdi'nin "işrak"ı...

yan kelâmının gerçek vaftizinde yeniden doğduğunda, dış yasalar ve zorunlu sosyal örgütlenme gereksiz olacaktır. İktidar, mubarekin elinde olacaktır. "Yaşamaya hakkı olmayan Allahsız" acımasızca itlâf edilecektir.

Münzer Alman siyasî ve içtimaî düşüncesini çok etkilemişti. Hans Denk, Sebastian Franck ve Andreas Karlstadt ona çok borçluydular. XIX. yy'ın radikal demokratik ve sosyal hareketleri onu öncüleri olarak kabul ederler. Coşkun ihtilâlci ve chiliastic[1] komünist grupları, Almanya'da 1918 ihtilâlinden sonra onun Rusya'daki ihtilâlci hareketlerini önceden yapmış olup hem Liebknecht, hem de Lenin'in eş ve prototipi olduğunu iddia ederek peygamberleri addetmişlerdir[2]. Thomas'ın "Allahsız"ının aslında "feodali, zalimi..." kastettiğini düşünmek için çok neden var.

*
* *

Yerleşmiş Kilise ve bunun uyguladığı sosyal tutuma çatmanın bir türlüsünü de Hollanda'lı hümanist Erasmus (1466-1536) sergilemiş. Önce, yirmiiki yaşlarında manastır yemini ediyor ama birkaç yıl sonra burasını terk edip yazarlık mesleğine geliyor ve bu yolda geçimini sağlamayı başaran ilk kişi oluyor. Sonra da onu, sürekli olarak Paris, İngiltere, İtalya ve Leuven (Louvain)'de dolanır görüyoruz. Nihayet Basel'e yerleşiyor ve orada ölüyor. Yaşamının son döneminde entelektüel Avrupa'nın ilgisi, ondan önce ve ondan sonra nadiren erişilebilmiş derecede onun üstünde yoğunlaşıyor.

Erasmus'un başlıca önemi, herkesten daha açık olarak Ortaçağ'lardan modern zamanlara intikali ifade etmiş olmasındadır. Çağının uygarlığında köhneleşmiş, sıkıntı veren, akıl dışı veya gülünç görünen herşeyi istihfaf edip bunlara karşı çıkıyor ve aynı ciddiyetle ilk Hıristiyanlığın saflık ve basitliğine ve de klasik Antik çağın açıklık ve ahlâkî serbestisine işaret ediyor. O, ne bir feylosof ne de bir siyasî düşünürdü, soylu barışseverliği sözlerinde kalırdı; iktisadî kuramları da saflığın üstüne çıkmıyordu. İncil ve Pederler üzerindeki çok büyük çeviri, yayın ve yorum faaliyetlerine rağmen bir ilâhiyatçı değildi. Salt dogmatik şiddete olan nefreti onu mücadele eden dinî fırkaların orta yerinde tutmuştu ki etkisi böylece her iki tarafa işlemişti. Bir soylu sosyal ve kişisel safiyet, aklıselim ve basitlik mefkûresi kurup doğa ve insana inanma üzerine dayalı bir iman düşünüyordu[3].

Kuzey ülkelerde Rönesans ruhunun yadsınamaz önderi sayılan Erasmus, zamanının ahlâkını ve yaşamın çeşitli koşullarını sergiliyor ve deli sopasını bunların içinde dolandırıyor. Ünlü "Deliliğe övgü"sü, kolayca anlaşılacağı

---

[1] İsâ'nın 1000 yıl süreyle bedenen dünyayı yöneteceğine inananlar

[2] Michael Freund.— Münzer, Thomas, *in* ESS.

[3] J. Huizinga.— Erasmus, Desiderius, *in* ESS.

gibi, herkesin hoşuna gitmeyecekti. Ona karşı çıkan bir kötü kalem, "çoğunluğun övgüleri, çok kişinin samimi beğenisi onun arkasında; üslûbunun gücünden çok Erasmus'un utanmazlığı farkedilir. Gülüyor, şakacılık ediyor, eğleniyor, sinirleniyor, çatıyor, sövüp sayıyor; İsâ konusunda alay etmeye kadar gidiyor..." diye yazacaktı.

Buna rağmen bu kıvır zıvır, sınırsız bir yayılmaya mazhar olacaktı. Bir yolcu okur yazarın eğlencesi (gerçekten başka bir şey değildi) kitleleri yerinden oynatıyor, Kilise'yi heyecanlandırıyor, büyükleri endişelendiriyor ve Almanya'yı Reformasyoncuları dinlemeye hazırlamakta yardımcı oluyor. Bu eser, kendisinin dahi düşünmediği, içinde farelerin koşuştuğu eski donanmaları ateşe veren Rönesans'ın ateş gemisi olup daha hür kuşakları yeni deniz yolculuklarına davet ediyor[1]. Fransız tarihçisi Michelet şöyle diyecekti onun için: "İhtilâl-inkılâp ve su basması-taşkın'ın ne olduğunu bilenler, su bir kez toplandıktan sonra, bir fazla damlanın kopmaya, bentleri sürükleyip götürmeye kadar varır gibi olacağını bilirler. Erasmus, bu su damlası olmuştu"... Ve şimdi "Deliliğe övgü"den bir sayfa (XLVII). Burada kimin konuştuğu hemen anlaşılacak.

"Hiçbir dilek beklemiyorum; hiç hiddetlenmiyorum; bir ritusda unutulan bir ayrıntı için günah ödeyici sunu talebetmiyorum; öbür tanrıları davet edip de beni evde bırakırlarsa veya kurbanların kokusunu koklamaya çağırmazlarsa yeri göğü oynatmıyorum. Bu noktada tanrılar o denli doyumsuzdurlar ki, onlara hizmet etme yerine onları ihmal etmede daha çok çıkar ve emniyet vardır,...".

"Ama kimse, diyorlar, Delilik'e kurban sunmuyor ve ona mabed inşa etmiyor. Bu doğrudur, ve size söyledim, bu kadirşinassızlık beni yeterince şaşırtıyor; ama ben hoşgörülüyüm ve işi iyi yanından tutarım. Bütün bunlar üzerinde ısrar etmem. Bana biraz buhur ya da kutsal un, bir koç, bir dişi domuz bana ne yazar, insanların olduğu her yerde, ilâhiyatçıların bile mükemmel buldukları bir kült elde ettiğine göre? Acaba, insan kanıyla ululandığı için Diane'ı kıskanmak mı gerekir?[2] Ben ise kendimi heryerde mükemmelen hizmet edilmiş buluyorum, gönüller bana sahip çıktıklarında...".

"Bir kültü bu uygulama şekli Hıristiyanlar arasında sık görülmez. Bunların çoğu Tanrı'nın anası Meryem'e gün ışığında, işine hiç yaramayacak küçük bir mum takdim ederler. Ama aralarında onun erdemlerini, iffetini, alçakgönüllülüğünü, tanrısal işlere aşkını taklidetmeye çabalayan çok az kişi çıkar. O ise ki gerçek, Gök'ün sâkinlerine çok daha hoş görünecek kült işte budur.

---

[1] Erasme.— Eloge de la Folie. trad. Pierre de Nolhac Paris 1964, çeviricinin önsözünden (s. 5-6).

[2] Kırım ve havalisinde deniz kazasına uğramış olanları, Greklerin Diane ile özdeşleştirdikleri bir tanrıçaya kurban ederlermiş.

Neden, evren benimken fazladan hepsinden daha güzel olacak bir tapınak isteyeyim? Nerede insan varsa orada müminlerin vardır. Kültüm için tamamen gereksiz yontulmuş ya da boyanmış betilemeler isteyecek kadar aptal değilim. Budala ve kaba sofular, Tanrılar yerine, bunların sûretlerine tapıyorlar; aynı şey, mümessili tarafından ayağı kaydırılan ölümlünün de başına geliyor. Bana kalırsa, insan sayısı kadar heykel vardır şöyle ki, hattâ istemeyerek, onlar benim canlı sûretlerimdirler. Öbür Tanrılar, yeryüzünde kilisesi ve ibadet günlerine sahip olduklarından kıskançlığımı celbetmezler; meselâ Rodos'ta, Phebus; Kıbrıs'ta, Venüs; ...; Atina'da, Minerva; Olympos dağında Jupiter;...; Lampsakos (Lâpseki) da, Priape. Bana bütün evrende çok daha değerli zebihalar sunulmaktadır".

Ve devam ediyor Erasmus, yine "tanrıça"sı Delilik'ın ağzından (XLVIII): "Eğer dakiklikten çok kanıya dayanarak kendimi ifade edebiliyorsam, insanların mevcudiyetini birlikte tetkik edelim... Yaşamın her koşulunu saymayalım, çok uzun olur; en önemlilerinden ötekileri de mukakeme etmiş oluruz. Hiç süphesiz tümüyle bana ait olan basit halk tabakalarından ne için bahsedelim?... Tanrı'lar ne kadar günlük eğlence ve neşe çıkarıyorlar zavallı insanlardan. Sabahın içkisiz saatlerini şikâyet ve dilekleri dinlemekle geçiriyorlar. Biraz sonra nektar (tanrı içkisi) ile dolu ve her türlü ciddi işi yapmaktan âciz durumda Gök'ün en yüksek kısmına varıyorlar ve oradan insan fiillerine bakmak için eğiliyorlar. Onlar için bundan daha eğlendirici gösteri olamaz...

"Ben dahi bunları gidip görmeyi seviyorum, şiirin Tanrı'ları arasında oturarak. Biri bir küçük kadın için ölüyor ve ne kadar az seviliyorsa o kadar çok tutuluyor; öbürü bir kadınla değil, bir drahomayla evleniyor. Biri karısını fuhşa teşvik ediyor; öbürü onu gözetim altında tutuyor, Argus gibi kıskanç olarak. Ah! bir matem için ne delilikler yapılıyor veya söyleniyor. bunda ıstırabı paralı komedyenler temsil ediyor! İşte, kaynanasının mezarında ağlayan biri!... Kimi mutluluğu uyuyup hiçbir şey yapmamada buluyor... Bazıları borçla yaşıyor, başkalarının parasıyla kendilerini zengin sanıyorlar ve iflâsın eşiğinde bulunuyorlar... Daha rahat zengin olmayı düşünerek çocuksuz yaşlılara kur yapanlar var; başkaları da, bittabi aynı dümeni zengin kocakarılarla çeviriyorlar. Bütün bunlar Tanrı'lara çok eğlenceli gösteriler oluyor ki aldatanlar aldatılıyor".

"Düzeni çok bozuk ve çok iğrenç bir takım da Tacir'lerinki olup bunlar çok aşağılık bir mesleği hayli namussuzca icra ediyorlar. Yapabildikleri kadar yalan söylüyorlar, yalan yere yemin ediyorlar, çalıyorlar, sahtekârlık ediyorlar, aldatıyorlar, parmaklarını çevreleyen altın halkalar sayesinde itibar iddiasında bulunuyorlar. Kaldı ki, muhtemelen kötü edinilmiş paradan pay almak için bunlara kalabalıkta "saygıdeğer" diye hitabeden dalkavuk keşiş çömezleri de var. Başka yerde, varlıkların ortaklığına o denli inanmış ki ellerine gözetim

altında olmayan ne geçerse bir miras gibi iç eden bazı Pythagorasçılar[1] var...".

Mevcut bozuk sosyal düzen ve bunun bir parçası Kilise, günümüzde bile bundan başka türlü yerilemez. Sorbonne'un ilam ettiği mahkûmiyet uzun sürecekti.

*
* *

Erasmus, ilerde sıkı bir dostlukla bağlanacağı Thomas Morus (More) ile 1497'de ilk kez İngiltere'de rastlaşmıştı. 1505 sonuna doğru Erasmus Manş'ı yeniden geçtiğinde bu kez, birkaç ay önce evlenmiş olan ve bir Helenist akademik grubunun sık sık gittiği Morus'un evine inmiş; o zaman onunla birlikte Lukianos'un[2] birçok diyalogunu Latinceye çevirmiş. 1509'da, İngiltere'ye üçüncü gidişinde yine Morus'un evine yerleşmiş ve bu sonuncusu onu, birkaç hafta önce katırının keyfine göre gezinirken tasarlamış olduğu *Deliliğe övgü*'yü yazması için sıkıştırır. O da yol boyunca insanların aptallıklarına dair gördükleri belleğinde taze kalmışken bunu çok kısa bir sürede gerçekleştirir[3].

Esasen 9 Haziran 1508 tarihli ve kitabın bir önsözü mahiyetindeki "Rotterdam'lı Erasmus, aziz Thomas Morus'una selâm" diye başlayan mektubunda bu tasavvurunu şöyle açıklar: "... Ne pahasına olursa olsun meşgul olmayı ve koşullar da ciddi işe hiç müsait olmadığından oyun olsun diye Delilik'in bir övgüsünü yazmak aklıma geldi. Bunu kafana hangi Pallas[4] soktu diyeceksin. İşte önce senin Morus soyadını düşündüm; bu işe senin ondan uzak olduğun

---

[1] Eflâtûnculukta yoğun Pythagorasçı etkiler olduğuna göre Eflâtûn'un eşitçi sosyal görüşlerinin de ilham kaynağı olmuş olmalı.

[2] Lukianos 120 civarında Samosata (bugün Samsut-Adıyaman)'da doğmuş olup 180'den sonra Atina'da ölmüş hatip ve yergi yazarıdır. *Teon dialogoi* (Tanrıların diyalogları) ve *Nekrikoi dialogoi* (Ölülerin diyalogları) adlı yapıtlarıyla tanınır. Keskin, iğneleyici üslûbu ve o dönemin edebiyat, felsefe ve düşünce yaşamına egemen olan budalalık ve sahtekârlıklara yönelik incelikli, genellikle de sert eleştirileriyle dikkati çeker. Yergilerinde insanların hemen her türlü davranışını hedef alır. Başlıca konularından biri, insanların ünün ve zenginliğin geçiciliğini görememeleridir. *Nekrikoi dialogoi* ve bazı başka yapıtlarında da, Kinik feylosof Menippos kral ve soyluları alaya alır. Yergilerinde adak adayarak tanrılarla pazarlık etmek gibi zaafları hicveder.
Lukianos en sert eleştirilerini sahtekâr olarak nitelendirdiği birçok kişiye yöneltmiştir. "Balıkçı" adlı yapıtı da yine ikiyüzlü feylosoflara yöneltilmiş bir saldırıdır. Felsefe okullarının kurucuları dirilerek Lukianos'u, Zenon, Epikuros ve başka felsefecilerin Hermes tarafından yeraltı dünyasında açık artırmasıyla satışa çıkarılmalarını ama alıcı bulamamalarını konu alan "Yaşamların mezatı" kitabını yazdığı için suçlarlar.
Ksenophanes, Eflâtûn, ve sair feylosoflar gibi Lukianos da Olympos tanrılarıyla ilgili inançları alaya almıştır. Zeus'un ölümlü kadınlarla giriştiği uygunsuz gönül oyunları *Teon dialogoi*'de önemli bir yer tutar (AB).
Erasmus'la Thomas Morus, çevirecekleri yazarı iyi seçmişler.

[3] Eloge de la folie, s. 13 *infra* 2.

[4] Odysseus'ta sık geçen bir ad.

kadar Delilik'e (*Moria*)[1] yakın; sen hattâ herkesin itiraf ettiği gibi onun en büyük hasmısın. Sonra da kafamın bu eğlencesinin senin tasvibine mazhar olacağını farzettim...".

Erasmus'tan on yaş küçük olan Thomas Morus (More) 1503'te Parlamento üyesi seçilmiş, VIII. Henry tarafından Flandre ve Fransa'ya elçi olarak gönderilmiş ve sarayda çok saygın bir yer tutmuştu. 1518'de ünlü *Utopia*'sını yayınlamış, burada iyi düzenli bir toplumun ideal tasarımını teklif etmişti. 1529'da İngiltere büyük sansölyesi oluyordu. Ama 1532'de VIII. Henry'nin boşanmasının geçerliliğini ve Katolik kilisesi başkanlığından ayrılmayı reddetmesi üzerine kralın emriyle kafası kesilmişti (1535).

Erasmus'un reformcu düşüncelerinin yandaşı, ama Luther ayrılıkçılığının kararlı hasmı olan Büyük Devlet adamı ve büyük edebiyatçı Sir Thomas Morus aynı zamanda sabit bir iman sahibi ve örnek bir dindar olmuştu. Gelenekçiliği çevresinde vaki olan felaketli ekonomik değişmenin gerçek anlamını kavramaya engel olmuşsa da derin hümanismi, tarlaların duvarla çevrilmeleri hareketlerinin meydana getirdiği halk sefaleti ve eski asiller takımı ve sarayın göz yumduğu zenginler egemenliğinin doymazlığı ve umursamazlığına karşı isyan etmişti. Belki de evvelce VII. Henry'den işitmiş olduğu sert bir azar deneyimiyle açık bir itirazın zamansızlığını farkedecek kadar gerçekçi olmuştu.

Sonraki çağların daha az amatör ütopyacıları için More, bir yeni komünist nizamın peygamberi değilse bile bir öncü sosyal reformcu olarak bütün beliğ hiddetini acımasız kralların vicdansız iç ve dış politikalarına, ahlâk bozucu altına tapınmaya, servet ve mevkiin feci eşitsizliğine, halkı cürme iten koşulların hafifletilmesi yerine bir barbar ceza yasasıyla ümitsiz kitleleri imha eden sosyal sistemin zulmüne, kilise içinde imtiyazlı derecelerin oburluğuna ... tevcih etmişti[2].

*

* *

Thomas Münzer'in Almanya'sından daha önce bir çoban, kavalcı ve... peygamber geçmişti, Hans Böhm adında. Aslında onun köylü ve mütevazi içtimaî seviyesi, daha iyi ve daha âdil bir toplum düşünce ve hayalleri, kendine mürid olarak cezbettiği insanlar, ve talihsiz sonu, XIV. yy'ın başında Sahil Flanders'de köylü ayaklanması, 1358'de Fransa'daki derebeylere karşı köylü hareketleri, İngiltere'de 1381 Büyük İsyan ve büyük Felemenk ve İtalyan

---

[1] Μωρία

[2] Edwin Mims, Jr.— More, Sir Thomas, *in* ESS. İlk zamanlarda İngiltere'de tarlalar paralel açık şeritler halinde olup köylü bunları her yıl değişerek ekip biçer, böylelikle de aralarında bir eşitlik hasıl olurdu. Zamanla idare zenginlerin eline geçince bu sonuncular tarlalara sahip çıkarak etraflarını duvar veya çitle çevirmişlerdi ki bu olgu Ada'da büyük bir sosyal patlamayı mucip olacaktı.

kentlerindeki sosyal ve ekonomik hercümercle bir halka oluşturdukları biliniyor. Böhm'ün düşünceleri Dominiken vaiz ve reformcularınkini yansıtıyor. Ümmî olduğuna göre Niklashausen köyünde söylediklerinin daha önce Huss ve Wycliffe tarafından ifade edilmiş olduğunu bilemezdi. Aşağıda özetleyeceğimiz Prof. Lacker'in denemesi, basit ve ümmî insanlar arasında düşüncelerin intikalinin izlenmesinin ve bunun izahının ne denli ilginç olabileceğini telkin ediyor. Gerçekten bu işin ayrıntıları bilinmiyorsa da bağlantı ve zincirlemesi vakıası ayan oluyor. Bu zincirin ucu Batı'nın sınırında mı bitiyor?...

Önce XV. yy boyunca Almanya'da süregelen müzmin gerilimi bir kez daha kısaca gözden geçirmekte fayda var. Politik istikrarsızlık hem soyluların, hem de sıra adamının aleyhine durum yaratıyordu şöyle ki zayıf imparator, karmakarışık merkezkaç prenslikler ve zengin bir kilise'nin kuvvet dokusu ile devletin yapısı her haliyle çürük durumdaydı. Büyük Otto'nun zamanından beri gücünü iyice pekiştirmiş olan Kilise, siyasî kudret ve kilisenin kaza halkı ile ruhban sınıfı dışındakileri sıkı denetim altında tutuyordu. Kilise prensleri ve lâik prensler, aşırı vergiler ve angaryalarla baskı altında tuttukları ve kentte olduğu kadar kırsal bölgede de hürriyetini sınırlamaya çabaladıkları sıra adamının aleyhine imtiyazlarını kıskançlıkla koruyorlardı.

Halkın nasıl kullanılıp aldatıldığının ayrıntılarına girmiyoruz. Ama onun genel ümitsizliği onu aralıklı mahallî ayaklanmalara itmişti. Piskoposluk kentleri olan Worms ve Speyer'de 1431-32 kışında dörtbine yakın avam, Yahudiler, ruhban sınıfı ve soylulara karşı baş kaldırıyor. Birçok hükûmet buna Yahudileri kovmakla yanıt verince, halkın memnuyetsizliği rütbe kademelenmesi ve ruhban sınıfı üzerinde odaklanıyor. Halkın gözünde artık ne piskoposun, ne de küçük papazın bir değeri kalıyor. Genel huzursuzluğu bu sonuncu sınıfın her türlü uygunsuz davranışının dışında birbiri ardından patlak veren veba ve sürekli Türk tehditi bir kat daha artırıyor.

Bu durumdan kurtuluş yolu, memnuniyetle kabul edilen din oluyor. Tövbe telkin eden vaizler dinleyicileri büyülüyor. Kendilerini kamçılayanlar bedenlerine alenen zulmediyorlar ve mutaassıp kişiler Madonna şerefine giysilerini etrafa saçıyorlar. Tarikat mensupları belli bir mükemmeliyete varmak için "*gönüllü fakirlik*"i benimsiyor. Bir (Katolik) Fransisken keşişi 1524'te Roma'nın tahribini takibedecek Papalık'ın ortadan kalkacağı olgusunun kehanetinde bulunuyor; bu arada bir Bohemya'lı köylü de, aşk İncil'ini tahrif ettikleri sanılan bütün Kilise ve lâik yetkelerin ilgasını istiyor. İnsanlar türbe ve kutsal yerleri sürekli olarak ziyaret ediyorlar. Bu ziyaretlere küçük adama sıkıntılarını ve ona baskı yapanları unutturuyor. Onlara kendilerininkinden daha iyi bir dünyaya girme ve çok arzulanan tatminleri sağlamak olanağını veriyor. Papaların mumtazam aralıklarla ilân ettikleri kutsal yıllar, tam tatmini vaadediyor. 1475'de böyle bir yıl kutlanıyordu. Daha önceden iyice tahrik olmuş kalabalıkları harekete geçirip ertesi yıl Hans Böhm'ün Niklashausen'i ziyareti için elverişli bir iklim yaratmıştı.

Bir köy çobanı ve Pazar günü kavalcısı Hans Böhm burada, yeni bir misyonun yolculuğuna çıkıyordu. Niklashausen, Almanya'da orta yukarı Main Irmağını çevreleyen bölgede (Franconia) bir toprak ağasının makarrı idi. Kilisesi Bakire Meryem'in mucizeler yaratan bir sûretine sahip olmakla övünürdü. Papa IV. Innocenti, özgül bayramlarda onu ziyaret eden bütün hacılara kırk günlük özel günahlardan tebriye ihsan etmişti.

Bu kilisenin önünde Böhm kalabalığa, ona bir Pazar günü beyaz giysi içinde görünmüş olan Bakire Meryem'in, davulunu yakmasını, günahlarından arınmasını ve, alenî vaazlarıyla halka hizmet etmesini istediğini söylüyor. Hatun özetle herkesin günahtan yüzçevirmesini, uzun saç, garip elbiseler ve değerli takılardan kaçınılmasını istemiş.

1450 civarında Helmstadt'ta doğmuş olan bu, malsız mülksüz kırsal kesim adamı, domuz çobanı Böhm'ün işbu mesleği, yeni misyonuna tam uygun düşüyordu. Şöyle ki Antik Çağlar'dan beri, çobanların daha ruhanî bir dünya ile iletişim halinde oldukları düşünülürdü.

Böhm keza musikîşinastı ve halk inancında musikî, öbür dünya ile teması sağlardı. Böhm kaval ve davul-def çalardı. Köyünün bulunduğu Tauber Vadii çevresinde dolanarak köylüye, özellikle kadınlarına, Pazar günleri, kilise bayramları ve halk festivalleri günlerinde çalar, dinleyicilerini içmeye, dans etmeye ve eğlenmeye davet ederdi.

Kilise ve dünyevî âlemin büyüklerinin buna hiç de iyi bir gözle bakmayıp fazla övgü ile dolu olmayan yazılar yazmaları doğaldı. Ama kişiliği ve konuşması, uzak yollardan bu denli binleri çekmiş olması itibariyle cazip olmuş olmalıydı. Tarikatcıların kısıtlayıcı düşüncesinden azade olarak, çeşitli sosyal gruplara hitabedebiliyordu. Zamanında, öyle bir radikal programı "şiddetle" vaaz ediyordu ki yeni tarihçiler onu köylü Savonarola[1] olarak niteliyorlar.

Kitleler ona inanıyordu. O onların peygamberiydi. Ama bu arada bir de garip durum vardı şöyle ki Papa III. Lucius, Pierre Valdo[2] zamanından beri din adamı dışında birinin vaaz vermesini yasaklamıştı. O ise ki bir köylü ço-

---

[1] Girolamo Savonarola (1452-1498), baskıcı yöneticilere ve yozlaşmış din adamlarına ve özellikle Papa IV. Aleksander'in özel yaşamındaki rezaletlere karşı mücadelesiyle ün yapmış ve doğal olarak da sonunda asılıp yakılmış İtalyan din adamı.

[2] Fransız tarikat kurucusu olup (1140-1217) Lyon'da zengin bir tacir iken, büyük kıtlık günlerinde (1176) Aziz Alexis'in söylediği bir ilâhînin etkisinde kaldığı, iki kızını manastıra yerleştirerek varını yoğunu terk edip *"Lyon yoksulları"* adlı bir birlik kurmuş. Kilise ile ilişkisini kesen birlik üyeleri III. Lucius tarafından aforoz edilmiş (1184) ve sonra bütün Avrupa'ya dağılmış. Valdo, bu birliğin bir nevi papası olmuş. Valdocular, Kutsal Kitap'a harfiyyen uygun yaşamaktan yana olup *tam bir yoksulluğu* savunmuşlar. Eski ve yeni Ahid'den başka kutsal kitap tanımaz, azizleri saymaz, kilise âyinlerine, perhizlere, Aralı'ı, ölülere duayı reddederlermiş. Kısa zamanda Kuzey İtalya'ya, Almanya'ya, Flandre'a, Aragon'a yayılan tarikat üyeleri, büyük baskılara uğramışlar. İspanya'da yakılanlar, asılanlar... XIII. yy'da tarikatın kökü kazınmıştı. Fransa'daki valdocular ise büyücü sayılıp çok kez katledildikleri halde tarikatlarını günümüze kadar yaşatabilmişler. Ayrıca İtalya'nın birçok kentinde, Güney ve Kuzey Amerika'da valdoculların kiliseleri halen bulunuyor (ML).

ban Böhme burada kitlelere günahtan dönme, Bakire Meryem'in, dünyada başka heryerlerden çok tâziz edilmeyi arzuladığını söylediği Niklashausen'e hacca gelmeleri hususlarında sesleniyordu. Burada, Roma ve sair yerlerden çok daha büyük ve daha mükemmel mağrifete mazhar olunabilirdi. Sözlerinin büyük bölümü çoğunlukla, iddia ettiği gibi Tanrı'nın hiddetini ve dünyada sıkıntıları mucib olan din adamlarına yönelik oluyordu. Tanrı'nın artık papaz ve rahiplerin hasisliği, kibir ve debdebelerine daha çok müsaade etmeye istekli olmadığını vurguluyordu.

Kavalcı çoban aynı şiddetle, ruhban sınıfının öbür gücüne, kazaî yetkesine yükleniyordu. Afarozun geçerliliğini reddediyor, Kilise'nin suçlama ve cezalarını tamamen suiistimal olarak ilân ediyordu. Din adamından o denli yüz çevirmişti ki piskoposa göre o, papazların ıslâhına çalışma yerine Yahudilerin necatına çaba harcıyordu...

Böhm aynı zamanda, Hıristiyanlığın yeryüzündeki başı, Roma imparatoru dahil, tüm lâik yetkeleri de reddetmişti. Ona göre imparator, bir kötülüğün adamı, bir *Bösewicht* (serseri) idi. Şöyle ki halk adamını vergilendirme ve küçük adamdan hertürlü yükümlülüğü talebetme hakkını toprak ağalarına veren o idi. Mainz başpiskoposuna göre bu bir küfr idi; zira bu, Tanrı'nın iyileri mükâfatlandırmak ve kötüleri cezalandırmak için halkının başına getirmiş olduğu ve iradelerine Tanrı yasası olarak uyulacak olan imparatora sövmek ve haşmetinin temelini çürütmekti.

Papa ve imparatoru inkâr etmekle kalmayıp Böhm, her türlü Kilise ve lâik toprak ağalığını da mahkûm ediyordu. Bunların, piskopos, kral, kont ve köy ağalarının, sadece öşür ve yıllık kiralardan değil, zavallı halktan söküp aldıkları mutad ödeme ve angaryalardan da vazgeçmeleri gerekiyordu.

Böhm'ün öğretisi eşsiz bir dinî, siyasî ve sosyal unsurlar terkibini sergilemektedir. Bunların menşeini saptamaya çalışan tarihçiler, onun geleneksel Katolik temel üstünde kaldığı inancını ifade etmişlerdir. Bazılarına göre dinî coşkunluğu Protestant Reformasyonuna bağlanmayacaktır. Mamafih öğretisinde, Kilise'nin standard doktrin ve disiplinine tümden ters düşen heterodox öğeler bulunduğu da gerçektir. O, din adamı olmadan kilise işlevlerini üstlenmişti: günah çıkartıp affı sağlıyor ve insan davranışının bir denetçisi gibi hareket ediyor ki bu hal Mainz başpiskoposunu deli etmeye yetiyor. Lâik vaaz Pierre Valdo'nun bir temel isteği olmuş olduğuna göre, Böhm'ün öğretileri onu Valdo hareketinin bir şarihi olduğunu gösteriyor. Bildiğimiz gibi Valdocular Kilise'nin ruhanî yetkesini ve mülk sahibi olma hakkını reddediyorlar ve din adamlarının ruhanî mesleği ile dünyevî servet arasında mevcut olan uçurumu gözü önüne serip ilk Kilise'nin ideali olan fakirliğe dönmesini talebediyorlardı. Öşrün fakirlere verilmesinin ve rahiplerin bir yemekten öbürüne ihtiyac olduğundan fazlasına sahip bulunmamaları gerektiğini vaaz ediyorlardı ki

bu istekler Böhm'un öğretisinde mütebarizdir; bununla bilikte, Meryem'e derin bağlılık, hac, şarkı ve Katolik kilise âyini, Pierre Valdo'nun müridlerinin lânetini mucip olduğundan Böhm'ü Valdocu olarak göstermek mümkün olmuyor.

Onda Huss'un etkilerini de gören çok. Hussçular ve daha radikal Taborcular (doktrinin karargâhı olarak kurulmuş Tabor kenti Hussçuları) da lâik vaazın savunmasını yapıyorlar ve sıra adamı için suyun, mer'a ve ormanı kullanma hürriyetini talebediyorlardı. Papa ve imparatordan alabildiğine nefret ediyorlardı.

Ama daha da radikal olan bir Bohemyalı köylü Peter Chelçiçky'nin istekleri vardı: 1440 cıvarında mevcut sosyal nizamın tümden değişmesini istiyordu. Malikânenin idaresine (ruhban sınıfı, soylular, burjuvalar) dayanan bir toplumu Hıristiyan ideallerinin tahrifi şeklinde eleştiriyordu.

Keza köylülerin sömürülmesi ve bunların rezalet halindeki hürriyetten yoksunluğu, 1430'ların bir bilinmeyen yazarı tarafından kaleme alınmış ve kapsamlı bir reform programı olan *Reformatio Sigismundi*'de aynı şekilde yeriliyordu. Yazar muhtemelen Basel konsili ile ilişkiliydi ki konsil müşterek malsahipliğinin geri getirilmesini ve feodal yüklerin ilgasını talebediyordu. Bu eser, Böhm'in vaaz yılı olan 1476'da ilk kez yayınlanmış ve daha sonraki onyıllarda yeniden basılmıştı.

Sınıfsız bir toplumu hayal eden Böhm'ün bu hareketle uzaktan yakından bir ilişkisi saptanmış değildir.

Buradan da anlaşıldığı üzere bu hareketler, herhangi bir dış etki olmadan müstakilen, kendiliğinden vaki olmuştu: namuslu insanlar az çok aynı şeyleri düşünmüşler...

Böhm'ün öğretilerini yeren kişilerin istisnasız din adamı olmuş olmaları onun kayda geçmiş sözlerinin çoğunun antiklerikalisme (kilise aleyhtarlığına) ait olduğunu gösteriyor. Onun saldırdığı "politik" yetkeler de aynı şekilde din adamıydı; örneğin Würzburg piskoposu aynı zamanda Franconia prensi, piskopos Dieter von Isenburg Mainz elektörü[1], Speyer, Bamberg ve Niklashausen'in hemen yakınındaki Eichstätt piskoposları toprak ağası idiler. Bu itibarla Böhm'ün bu idarecilere yönelttiği eleştiriler sadece antiklerikalisminin bir ifadesi değil, aynı zamanda feodal düzene karşı bir doğruca saldırı oluyordu. Gerçekten Böhm, idareci sınıflar ve bunların güç ve idarelerinin ekonomik ve sosyal temellerine karşı bir genel saldırıya girişmiş olup John Ball'ın[2] 1381'de

---

[1] Kutsal İmparatorluk'ta imparatorun seçimine katılan prens ya da piskopos.

[2] John Ball (ölm. 1381) İngiltere'deki Köylü Ayaklanması'nın önderlerinden bir papaz olup 1366'da sınıfsız toplumu savunan ateşli vaazları nedeniyle aforoz edilmiş. Ama o fırsat bulduğu her yerde, özellikle pazar yerlerinde vaazlarını sürdürmüş ve 1376'dan sonra sık sık hapsedilmiş.

./..

söylediği "herşey müşterek olmadığı sürece... işler iyi gidemez ve gitmeyecektir" sözlerini yansıtıyor.

Böhm'ün öğretisi, politik olarak, Ortaçağ toplumunun geleneksel taksimini, ezcümle soylular, ruhban sınıfı, ve köylüyü lâğvedip üçünü eşit kılmayı tazammun ediyordu. Ruhban sınıfı imha edilecekti; soyluların da çalışan insan düzeyine indirilmesi tasarlanmıştı. Bundan böyle rahip, soylu ve köylü, ve hattâ rahiple lâik arasında fark olmayacak, hepsi kardeş olacaklardı. Yine John Ball'un daha önce söylediği gibi işler sadece "ne vilen (yarı hür yarı köle köylü, serf) ne de soylu kalmayıp hep bir olduğumuz zaman" iyi gidecektir.

Ve Böhm, "ruhunun kurtulması için cisminin yakılması" suretiyle öldürülecekti (1477). Ama namı kalacaktı, küllerinin dağıtılmış olmasına rağmen[1].

*

* *

Tedirgin, kaygılı ruhlara bu kişiler özellikle humanistler, Reformcular, Luther, Calvin... ler, ne ölçüde merhem olabildiler? Bu sorunun olumsuz yanıtlarından biri, bugün hümanism dediğimiz ve Rönesans'ın belirtici niteliği olan insanın tebcibi (yüceltilmesi)nin getirdiği çözüm oluyor. Günahının ve Tanrı azametinin seyriyle yıpranmış Hıristiyanın ümitsizliğine, insanın olanaklarına bir heyecanlı itimadı karşı koyuyor. İşadamı veya maceracı, o güne kadar kendilerini gizlemiş olan bir doymak bilmezlik veya hırsı gururla sergiliyor. Düşünür, estetikçi ya da yazar, kehanette bulunmaya ve üstün insanı gerçekleştirmeye çabalıyor. İnsanoğlunun olduğu işbu "büyük mucize" hakkında Marsilio Ficino[2] şunları yazıyor: "*Ne gökyüzü ona çok yüksek, ne de dünya-*

Haziran 1381'de ayaklanma başlayınca kentli âsiler tarafından Maidstone'daki hapishaneden kurtarılmış ve onlarla birlikte Londra'ya gitmiş. Londra yakınlarındaki Blackheath'de toplanan kalabalığı, "Âdem toprağı kazarken, Havva yün eğirirken, kim efendi idi (soylu nerede idi)?" diye başlayan ünlü konuşmasıyla, harekete geçirmiş. Bir kayda göre Ball, lordların ve piskoposların öldürülmesi için halkı kışkırtmışmış. Ayaklanma bastırılıyor ve Ball St. Albans'da idam ediliyor (AB).

[1] Bede Karl Lackner.— Hans Böhm: Shepherd, piper, prophet, *in* Essays on medieval civilisation, s. 73-96.

[2] Bu İtalyan feylosof (1433-1499) Yunan-Latin bilimleri ve İbranîceyi öğrendiği Floransa ve Pisa'da, hümanist olmasını sağlayan Pico della Mirandola ile tanışıyor. Padova'da öğretilen Aristoculuğa karşıt olarak Platonculuğu geliştirmeye çalışıyor. Tıpla da ilgili incelemeler yapıp eser veriyor. Cosimo de Medici'nin koruyuculuğu altında. Floransalı hümanistleri bir akademide topluyor. Kendisiyle tartışmaktan geri durmadığı Mirandola ile hümanismin savunulmasını amaçlayan bir işbirliği kuruyor. Sonra da aşağıda sözünü edeceğimiz Dominiken reformcu Savonarola'dan yana çıkıyor. Ama onun yakılmasından sonra önce susuyor, sonra da kurtuluşu kaçmakta buluyor. Eflâtûn ve Plotinos'tan yaptığı çeviri ve yorumlardan başka, Lorenzo de Medici'ye adadığı *Vita Platonis* (Eflâtûn'un yaşamı), *Theologia platonica* (Eflâtûn'un tanrıbilimi) ve *De vita* (yaşam üzerine) gibi eserler veriyor. Bunlarda belirlenimciliğe (determinisme) karşı çıkıp bir aşk ve özgürlük metafiziği geliştiriyor ve başlangıçta felsefe ile dinin birlik halinde bulunduğunu ve ayrılmalarının, yozlaşmalarına yol açtığını ileri sürüyor. Ficino çağının tüm düşünce yaşamını etkilemiş bir feylosof olarak anılıyor (BL).

nın merkezi çok derin görünüyor. Zaman ve mekân, her anı her yere koşmasını engellemiyor... Heryerde emretmeye, övülmeye, Tanrı gibi ebedî olmaya çabalıyor"[1].

Enel Hakk!...

Ve, Savonarole'nin büyük babası "çok büyük bir kişisel değer, ermişlik, veliliğe benzer ve buna eşit bir değer taşır" demişti: Antik Çağlar haklı olarak ünlü kişilerin "tanrı oldukları"nı söylüyorlardı. Bu noktada paganismin tam ortasında oluyoruz ki bunda şaşılacak bir yeş yok: bu tür telâkkiler Greko-Latin yazın ve uygarlığı ile temasta filizlenmişti. Ve asıl Vatikan bunlara ancak hafifce itiraz etmiş ve hattâ, açıkca paganist hümanistlerin kişiliklerinde teşvik bile etmiştir. Bir sıradan Dominiken rahibi Floransa'yı Hıristiyan erdemlerine geri getirmeye çabalayacak ve Alexandre VI Borgia'nın "fahişe Kilise'si"ne itiraz etmeye kalkacaktı. Dilinin belâsını odun yığını üzerinde bulmuştu (1493) Savonarole[2].

Gerçekte Ortaçağ Hıristiyanlığı bir "Peygamber açlığı" içindeydi ve önüne Luther çıktı, "uygun bir Tanrı'yı nasıl elde edebilirim" arayışı içinde bir Luther. O, çeşitli ülkelerin bazı din adamlarının etkisinde kalmıştı ki keyfiyet düşünce iletişimin hareketliliğine delil oluyor.

Ancak bizi burada ilgilendiren onun sosyo-politik yanıdır ki buna daha önceki bir çalışmamızda değinmiştik[3].

Kilise, endüljans, yani günah bağışlama belgesi satarak çok büyük paralar kazanıyordu. Sıradan insanlar için Papalık Endüljansı eksiksiz bir af anlamına geliyordu. Ortada, Kilise'nin bu öğretisiyle bunun mubah olmadığını savunan din adamlarının ifadelerinin yarattığı ciddî bir karışıklık vardı. Karışıklık, Papa IV. Sixtus'tan itibaren (1476) Araf'taki ruhlar için de endüljans satın alınabilmeye başlanmasıyla büsbütün artmıştı.

"... 1515 yılında X. Leo, II. Julius'un Roma'daki San Pietro'nun tekrardan inşası için çıkarmış olduğu endüljansları yeniledi. Bunların vaazı için Almanya'da, bu durumdan İmparatorluk Sansölyesi unvanına Magdeburg Başpiskoposluğu ve Helberstadt Yöneticiliği'ni de ekleyerek çok kârlı çıkan Mainz Başpiskoposu Albert von Hohenzollern seçildi. Birkaç unvan birden taşıyabilmek ve Mainz Pallium'unu elde edebilmek için bir servet harcamış olan Albert, Papalık hükûmetiyle anlaşarak, endüljans satışlarından sorumlu yardımcısı, Dominiken rahip Tetzel'in yanına, Fuggerler'in bir memurunu gönderdi. Görevi müminlerin ianelerinden Augsburg bankerlerince Hohenzollernler'in

---

[1] Emile-G. Léonard.— Histoire du protestantisme, P.U.F Paris 1950. s. 12-13. Son kısım tarafımızdan belirtildi.

[2] *ibd.*

[3] Bkz. Burhan Oğuz.— Yüzyıllar boyunca Alman gerçeği ve Türkler, İst. 1983, s. 11-2, 19, 119.

çocuğuna avans olarak ayrılmış parayı almaktı... Luther, ilâhiyatçıların dikkatini çekmek ve onları konu üzerinde düşünmeye davet etmek zorunda kaldı. Bunu da..., *Endüljansların erdemi* konusundaki 95 teziyle yaptı".

"...O, ...endüljansların ruhların selâmeti açısından yararlı hiçbir unsur içermediklerini, cezayı ortadan kaldırmayacaklarını ve samimi olarak tövbe edenlerin suçlarının sadece Allah tarafından bağışlanabileceğini anımsatmaya çalışmıştı. Sıradan birisi için *zor anlaşılır bir dille yazılmış* olan 95 Tez, yazarın istememesine karşın çoğaltıldı, dağıtıldı ve olağanüstü ilgi gördü.... *Roma Hazinesi'nin halkın saflığından yararlanılarak doldurulmasından* rahatsızlık duyanlar için bu tezler bir tür kurtuluş bildirgesi gibi algılandı".

Ortaya çıkan kavganın ayrıntıları konumuzun dışında kalıyor. Sonunda Papalık Luther'i aforozla tehdit ediyor.

"Roma Meclisi'nin kararlarını dostlarından öğrenen Luther, «Savaş Çanları» çalmaya... karar verdi. Ulrich von Hotten gibi hümanismaya inanmış pek çok taşra soylusu Luther'in başlarına geçerek, *kendilerini Roma'nın boyunduruğundan kurtarmasını* istiyorlardı. Luther... onlara hitaben *"Hıristiyanlık'ı ıshah için milleti'nin Hıristiyan soylularına"* bir çağrı yayınladı...".

Daha sonra da *"Bir Hıristiyan'ın hürriyeti üstüne"*yi yazıp Papa X. Leon'a gönderiyor. Bunda "...çelişkiliymiş gibi görünen bir ifadeyle «Hıristiyan her şey bakımından hür bir efendidir ve hiç kimseye boyun eğmez. Hıristiyan her şey bakımından bir hizmetkârdır ve herkese boyun eğer»" diyor. Bu sonuncu "herkes"in, başta soylular olmak üzere Hohenzollernler olduğunu aşağıda göreceğiz.

"Ulrich von Hotten başta olmak üzere küçük soylular... Luther'i *Roma boyunduruğundan arınmış yeni Almanya*'nın müjdecisi olarak görmüşlerdi... Luther'e göre, savunduğu Hıristiyan özgürlüğü'nün ulusal özgürlükle bağdaşan hiçbir yanı yoktu".

"Luther, ...«kendi» İncil'ine sadık kalarak Hıristiyan Özgürlüğü'nü Ulusal özgürlük'le, siyasal özgürlük'le, özgür istenç'le karıştırmayı reddetti. Bu üçlü redle... şövalyelerin milliyetçiliğine, köylülerin «sosyalism»ine ve Hıristiyan hümanismasına karşı çıkmış oluyordu...". O, kışkırtıcı olarak nitelediği Thomas Münzer'e de karşı çıkmış ve *"katil ve yağmacı köylü çetelerine karşı"* adlı sert bir yergi yazısı yazmış, bunda derebeylerine, davalarını savunmak için silâha sarılma cür'etini göstermiş olanların acımasızca cezalandırılmasını öğütlemişti. Kimse bu gibi hareketler için İncil'den medet umamalıydı[1].

Reform döneminde Tötonik şövalyelerin Büyük Usta'sı, Hohenzollernler'in bir küçük koluna mensup bir kişiydi. Luther ona yemininden dönüp ör-

[1] Richard Stauffer.— Reform. Çev. Cem Muhtaroğlu, İst. 1993. s. 18-39.

gütü lâğvetmeyi, evlenip bir sülâle kurmayı salık veriyor; o da, bu akıllıca programı tümüyle uyguluyor. Yani I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar Almanya'ya Kaiser'ler vermiş olan Hohenzollernler'in vaftiz babası bizzat Luther olmuş oluyor. Bu arada çeşitli güçler kısmen olsun hürriyetlerini elde etmiş olan köylüleri yeniden toprağa bağlı serf haline getirme yönünde çalışıyor[1].

Luther, Alman ulusuna çağrıda bulunmuştu. Ama birey, ancak görünmez Kilise'ye dayandığı ölçüde hürdür. O, Devlet ve görünür Kilise'ye itaat zorunluğundadır; zira itaat etmek, tanrısal otoriteye baş eğmek demektir. Böylece, ilk dinî reformun korkulu rüyalarını yaşamış olan Almanya, bunun demokratik sonuçlarını pekiştirmeyi becerememiş, ruhlar, sadece mistik düzeyde kurtarılabilmiştir[2].

Evet, Prusya Lutherian olmuştu, reformcu Luther de, bütün başkaldırması içinde tehlikeli eşitlikler ileri sürerek egemen sınıflarının desteğini kaybedecek aptallardan değildi; hiçbir zaman radikal olmadı. Ezilenlerin savunmasını üstlenip kendi başarı şansını berbat etmeye niyeti yoktu. Aksine, biraz da kendi öğretisinin etkisiyle Almanya'da geniş çapta bir köylü ayaklanması patlak verince kıyamın bastırılmasına yardımcı oluyor ve "Herzaman başkaldırmayı mahkûm edenlerin yanında... olacağım" diyecekti ve "Tanrı ne kadar kötü olursa olsun, ayak takımının isyan etmesine göz yummaz" diye ekleyecekti.

Luther "Alman"dı, Prusya sülâlesinin kurulmasının hâdimiydi.

Bütün bu işlerin ucunda o, *Almanya'dan Roma'ya akan paranın peşindeydi*: "Kimileri sanıyor ki her yıl üçyüzbin altın Almanya'dan Roma'ya boşuna gönderiliyor..."[3].

Gelelim şimdi "Alman" Luther'in "Fransız türdeşi" Calvin'e, o Calvin ki ne Katolikler, ne de protestanlara yâr olabilmiş, kanın akciğerlerdeki dolaşımını ilk kez açıklamış İspanyol hekim ve ilâhiyatçı Miquel Serveto (1511?-1553) nun yakılmasına ağırlığını koymuştu. Serveto'ya göre Roma imparatoru I. Constantinus'un (Büyük) Nikaia Amentüsü'nü yayımlamasıyla hem Baba Tanrı, hem de Oğul İsâ lekelenmiş, İsâ'nın kurtarıcı rolü geri plana itilerek kilisenin çöküşü hazırlanmıştı. Serveto bu çöküşün kilisenin devletten ayrılmasıyla ve yalnızca kutsal metinlere ve Constantinus öncesi yaşamış Kilise Babaları'nın yapıtlarına dayanan ilâhiyat kuramlarına başvurulmasıyla engellenebileceğine inanmıştı (AB). Calvin de, halktan yana her hareketin karşısındaydı.

---

[1] Michael Balfour.— The Kaiser and his time, Middlesex 1972, s. 11-2.

[2] Bernard Valade.— Aryanisme "scientifique" et aryanisme "moral" au XIX iéme siècle, *in* Ethnopsychologie. Revue de psychologie des peuples, Le Havre, No. 4, oct.— déc. 1981.

[3] Leo Huberman.— Feodal toplumdan yirminci yüzyıla, çev. M. Belge, Ank. 1982, s. 88-9.

Calvin'in Tanrı'sı, Ortaçağ sonları mistiklerinin korku, dehşet, kaygı kavramlarıyla niteleniyor: "Kaygı, dinin temelidir" diyordu[1].

Grek, Latin ve İbranî dillerine de bihakken âşina Calvin'in, konumuz itibariyle en önemli yanı, onun ekonomik fikirleri oluyor. O, bir ilâhiyatçı ve ahlâkçı olmanın yanısıra Roma hukukuyla yakından ülfet etmiş bir (Serveto'yu yaktıracak kadar da katı acımasız) hümanist feylosof olarak duruyor tarih sahnesinde. Faizle ikraz sorununu bu çeşitli açılardan ele alıyor. Bildiğimiz gibi Ahd-i Atik ile İncil (ve sonra da Kur'an), faizi men ediyor.

İşi önce filolog olarak irdeliyor: Kutsal Kitap'ların şarihleri, ve hattâ mütercimleri bir anlam hatası işlemişlerdir. Latince *usura* ile çevrilen İbranî sözcüğün esas anlamı bu olmayıp onun çok daha sert bir manası vardı: *morsure*, veya eski dilin dediği gibi *kemirici*, "zavallı insanları ısırıp onları kemiren". Metinlerin hedef aldıkları, bizatihi *foenus* yani faizle para ikraz etme değil, başkalarının sırtından gerçekleştirilen kârdı. Hattâ Latinler basit *usura*, "per se honestum" (dürüst) ile "odiosum" (iğrenç) *foenus*^'u tefrik etmişler[2]. Yani Calvin diyor ki yasak olan "nema" (artan, çoğalan, faiz) değil, "murabaha" (tefecilik) dır.

Bu filolojik temel üzerine, ilâhiyatçı-ahlâkçı felsefesini inşa ediyor. Tanrısal kanunlarla beşerî kanunlar arasındaki tefrikin onun diyalektiğinde tuttuğu yer biliniyor. Aslında bu düşünce ona özgü olmayıp Protestan düşüncesinin özü oluyor. Hıristiyan toplumunun hukukî binasında Tanrı yapısı olup dolayısıyla dokunulamaz, mutlak, evrensel bir altyapı ile nispî, zaman ve mekânlara göre değişebilen bir beşerî üstyapı bulunur. Biri, işi tanrısal kanunu hâkim kılmaktan ibaret olan ilâhiyatçının alanı, öbürü de beşerî kanunların çeşitliliğine boyun eğecek olan hukukçununki oluyor. Peki, faizle ikraz üzerindeki metinler bunların hangisine giriyor? Kardeşlerini "ısırmayı" ve "kemirmeyi" men ettiğine göre bunlar, koşulsuz zorunlu hakkaniyet ve merhamet kanununu ifade ediyorlar. Ama aralarında faiz yürütmek hususunda Yahudilere konmuş genel yasağa ve faizi putperestlere yükleme iznine gelince, "bu kanun politiktir". O halde iş "disipline taallûk edince, Yahudilere özgü kalmıştır". Yani bunu tefsir etmek için hukukçu, onu Yahudi toplumu tarafından tesis edilmiş tarihî, hukukî, ve ekonomik ortamdan ayırmayacaktır.

Calvin, zamanını çok iyi müdrikti; ekonomik yaşamın her vechesiyle ülfet etmişti ve bu yaşamın kaçınılmaz erki, krediyi biliyordu...[3].

---

[1] Émile-G. Léonard.— *op. cit.*, s. 61 ve *infra* 1.

[2] Henri Hauser.— Les débuts du capitalisme, Paris 1931, s. 49.

[3] *ibd.*, s. 50-1.

Ayrıntılara girmeden hemen söyleyelim: Kilise'nin koyduğu faiz yasağını böylece delmesiyle gelişme sancıları içindeki burjuvazi kitle halinde (yerine göre hicret ederek) Protestanlığa sülûk edecekti...

Noncomformist'i de, Puritan'ı da, Methodist'i de... "ekonomik"in dışında insanlığa bir şey getirmiyorlar: ahlâkî prensipleri, "servetin idaresi ahlâkı"na, sosyal adalet kavramı da sadaka müessesesine inhisar ediyor[1].

Özetleyecek olursak Reform, ve bunun "yan kuruluşları", kapitalist burjuvazinin palazlanmasına hâdim olmaktan öteye sosyal anlamda insanlara hiçbir şey vermemiştir.

*

* *

[1] Bkz. E.D. Bebb.— Nonconformity and social and economic life. 1660-1800. Philadelphia 1980, *passim*.

HERESY'LER

Bazı kişilerin tek başlarına Kilise-Devlet ikilisinin "resmî" amentüsüne ters düşmüş düşünceleri bizi burada ilgilendirmiyor. Buna karşılık kitlesel heretic hareketlerin önemi, hiçbir zaman abartılamaz. Hep söylediğimiz gibi bunların tabanında sosya-ekonomik (ve bir ölçüde politik) nedenler yatmakta, işin "dinî" tarafı derin sorunun ancak yüzeysel bir görünümünden ibaret olmaktadır. Ayrıntılarıyla irdeleyeceğimiz gibi, özellikle Küçük Asya yarımdasında gelişmiş heresy'ler, günümüz Türk'ünün düşünce sisteminde önemli paya sahiptirler. Gerçekten bu Hıristiyan heretic'ler, Türkleşip İslâmlaşırken, İslâm'ın da heterodox tarafını tutmuşlardır. Bunun nedenlerini, belgeleriyle açıklayacağız.

*

* *

Gnostisism

Heresy'lerin tetkikinde karşımıza sık sık "gnostisism-irfaniyye" kavramı çıkacak. Bu nedenle de önce buna bir açıklık getireceğiz[1].

Gnostisismin sınırları kolayca ele geçmiyor. Gerçekten bu, bir ulusa özgü veya bir özel kültürü yaratmış bir din olmuyor. Mamafih günümüzde gnostikler olarak telâkki edilen Mandeîler[2] kendi öz dili, kutsal kitap ve rituslarıyla, Antik Çağlar'dan beri bir ulus teşkil etmişler. Bunlarda bu din, rütbe silsilesi bir orthodoxy ve bir rituel ile bir Kilise halinde teşekkül etmemişken bazılarına göre asıl gnostisismi temsil ettikleri savunulan Manihaistler, Kuzey Afrika'dan Çin Türkistanı'na kadar güçlü bir misyoner yayılmasıyla bir kilise oluşturmuştur. Mutad olarak bu ad altında toplanan mektepler, eğilimler veya küçük gruplar arasından sadece bazı tarikatlar bunu açıkça kendilerine mal etmişlerdir. Bunlardan bazıları Hıristiyandı ve Hıristiyan verisini doğru yorumlama iddiasındaydılar; o ise ki başka metinlerde hiçbir Hıristiyan izine rastlanmıyor.

Bu itibarla bir sosyal dokusu, birleşmiş bir doktrini, müşterek vicdanı olmayan bir hareket hangi temel üzerinde vahite irca edilecekti?

---

[1] Bundan daha önce de söz etmiştik. Bkz. Kültür Kökünleri C.II/1, s. 453-456. Bunu Şemseddin Sami, "Lûgat-ı Fransuvî" de şöyle tarif ediyor: "Akaid-i dinîye ile efkâr-ı felsefîyeyi bir yere cem ederek bu ilim ile esrar-ı hakikate vâkıf olmak iddiasında bulunanların mesleği". "Gnose" (gnôsis) için de "efkâr-ı felsefiye-i kadime ile akaid-i dinîyenin imtizacı" tanımlamasını veriyor.

[2] Bu hususta bkz. *ibd.*, s. 920-923.

O halde ilk takribiyette, bunları bize tanıtmış olan Hıristiyan heresiologların böyle telâkki edip aynı bir muameleye tâbi tutulmak üzere bir araya topladıkları kişileri gnostik olarak tanımlayacağız. Şöyle ki dinler tarihçilerinin böyle telâkki ettikleri gruplar gnostiktirler. Kategorinin kapsamı son iki asır zarfında hayli değişiklik arzetmiş olup bugün artık istikrar bulmuş gibidir: Gnostisism adı, gelişmesi Milâdî II. ve III. yy'larda Helenistik dünyada vaki olan dinî grupların, mekteplerin, sistemlerin tümüne münhasır kalıyor ki bunlar zahirî bir çeşitliliğe rağmen tutarlı bir müşterek nitelik demeti arzediyorlar.

Bize gnostik karşıtı bir toplu eser, *Adversus Haereses,* bırakmış olan ilk yazar bizim yukarda irdelemiş olduğumuz Lyon piskoposu İrenaeus oluyor. Onu Romalı Hippolytus (yakl. 235) takibediyor. Bu sonuncusunun yorumları hayli tarafgirlik kokuyor. Ve daha başkaları da var, bu yolda.

Heresiologların tanıtım yazıları, esas gnostik metinler divanı olarak, fevkalâde büyük çeşitlilik yansıtıyorlar. Bunlarda felsefe kadar mitos da kullanılmış. Bu nedenle de daha Doğu'lu unsurlara tipik olarak Grek unsurlar, farklı derecelerde karışmış oluyor ve bunlardan hangilerinin başat durumda oldukları kestirilemiyor. Bütün bu yazılarda Hıristiyan ruhu da aynı ölçüde belirmiyor.

Zahirî çeşitliklerinin ötesinde, II. ve III. yy'ın bu gnostik sistemleri birbirlerini bir tutarlı nitelikler dizisi ile tanırlar. Bu özellikler, hem bir yandan kendi aralarında, hem de öbür yandan, dünya ve tarihin sürekli reddi tavrıyla tutarlıdırlar. Antikosmism, bunların birleştirici unsuru oluyor.

Bütün gnostik metinlerin dili, ikicil-düalist yapı halinde örgütleniyor:

Anlamlı tâbirlerin çoğu mütekabil iki kutupta toplanabiliyor ve bunlar, bu her iki kutup içinde aralarında değiştirilebiliyorlar. Kabaca bu iki kutup *burası* (elle tutulan dünya) ve *ötesi* (müteal evren) olarak gösterilebilir. İlki değişme, doğum ve ölüm dünyasıdır. O, maddî, ve sonludur; onda aldatmalar ve hayaller, şiddet iktidar ve kader hüküm sürer: karanlıklar onun simgesidir. İkincisi, aksine, uzun yaşam, değişmezlik, bozulmazlık evreni olup o, ruhanî, hislerle algılanamaz ve sınırsızdır; o mutlak Gerçek'tir; bunda ahenk hüküm sürer ve en iyi olarak ışık kavramıyla ifade edilir.

"Ah yalancı dünya ah!"... Devam edelim.

Mamafih, İran dualisminin yansıdığı Manihaism dışında bu düalist dil bir köktenci düalism olmuyor. Gerçekten sadece üst gerçek esas ve nihaî olarak telâkki edilebilir: düalism baştan itibaren vaz edilmiyor. Gnostik yazıların çoğu, açılımının tamamiyeti içinde yukarının evreninin temeline basit ve görünmez, Herşey'in kaynağı bir Varlık'ı yerleştiriyor. Kötülük ve tarih, bir ebedî iyilik prensipine muhalif bir ebedî prensip değil, varlığın dokusunda utanç verici bir kıvrımdır.

Fiilen, düalism dinî konuya göre düşünülebiliyor. Gnostik kendini dünyaya tamamen yabancı olarak görüyor. Dinî konu ile dünya arasında, bir tabiat

heterogenliği vardır. Aksine, bu konu, tanrısalın bir üst, yeknasak dünyasından çıkmış olarak düşünülüyor. Bu itibarla düalism bir dünyanın reddi *tavrında*, elle tutulur, yaşanan mevcudiyeti temelden kötü ve saçma olarak telâkki eden bir antikosmismde kök salıyor ve onu tek gerçek ve yaşayan, yani müteal gerçeğe mukabil kılıyor.

Çeşitli mitoslar kosmosta tanrısal bölümlerin varlığını tanıtıyor. Aldatıcı tanrının hükümranlığı ve gerçek Peder'in hasreti arasında bölünmüş insanoğlu aynı zamanda bu dünyadan, bedenli ve bu dünyaya yabancı ruhanîdir. Sadece bir üstüste gelme bahis konusu değildir: beden ruhu hapsediyor. Gerçekten bu sonuncusu, dünya varlığına atılmış olup sarhoş veya uyumuş gibi, kendisini ve kökenini sanki unutmuştur ve doğru gerçeğin gözün gördüğü olduğu hayaline dalmıştır. Bu dünyaya düşüşün sonucu, kendiliğinden bundan çıkma gücünden yoksun olunmasıdır; insanoğlu ancak yukarının arzusuyla necata erebilir.

Bu itibarla necat, kaybolmuş vahdetin yerine oturtulması, yukarıya veya içine doğru geri dönüş olarak düşünülür ve yine, mevcudiyet unutma olduğundan, bir ayanış, bir yeniden hatırlama olarak düşünülür. Menfî olarak bu dünyadan ayrılma; müspet olarak ruhun semavî eşi ile birleşmedir.

Ruh, o çağlardaki felsefî akımlarda (Orta ve yeni-Eflâtûnculuk, Stoacılık) olduğu gibi kendi başına, bir züht ve takva çabasıyla bu dünya gerçeklerinden yukardakine yükselerek necata eremez; o, kurtuluşunun âmili değildir. Sadece unutma ve hataya bir son verebilen tanrısal girişim gereklidir. O halde gnostisism bir hikmet dini değil, bir necat dini oluyor; vahiy olmadan gnosis yok. Vahiyi sağlayanın işlevi, onu başlangıçlarına çağırarak ve bu dünyanın sahteliğini ortaya çıkararak ruhu uyandırmaktır.

Mekâna bağlı zaman, bir dünya gerçeği oluyor. Grek temsilinde o, devrî, gök cisimlerinin ahenkli geri dönüşüne bağlı, semavî kürelerin muntazam devri ile ittiratlı, rasyonel idi. Kosmosun ahengi bozulduğu ve karanlık ve ölüm dünyası halinde hareket ettiği ölçüde zaman, anlamsızlığın tekrarı, geleceğin kaçınılmaz yani değişme ve ölümün mekânı olarak onunla denkleşiyor. Gnostisismde gaye, şu halde, başta prensipte olan, zamanın ilgası oluyor.

Sübjektif-öznel olarak necat, gnosis ile özdeşleşiyor: o, bir dinlenmedir. Hayata giriş de olduğundan, ölümünden sonra dirilme (basü badelmevt) de oluyor. Bununla birlikte, ruhanî kurtulsa bile, onun bedenî yaşamı sürüyor: nihaî kurtuluş bedenin tahribi oluyor.

Doğal olarak kurtulmuş ruhanî yaşam, necatını herhangi bir ahlâka bağlayacak değildir: çamura batmış veya mumla örtülmüş inci, sahibinin nazarında aynı değeri korur. Gerçekten gnostikler kendilerini bu dünyanın yasalarının üstüne çıkmış, "kralı olmayan bir ulus" olarak görüyorlar ve tabiatlarına ve tanrısal teşebbüse borçlu oldukları bir necatı başka yolda aramıyorlar. Here-

siologlar çoğu kez böyle bir tavrın evlenmeyi aşağısamaya götürdüğü, bunda ister sınırsız bir cinsî serbestîye (sefahata) kendilerini vermiş olsunlar, isterse aksine çok sıkı bir perhize tâbi tutmuş olsunlar, hususunu vurgulamışlardır.

Aslında, işbu cinsî serbestî suçlaması belli bir ihtiyatla ele alınacaktır şöyle ki bir hasmın doktrini, onun götüreceği çarpık âdetleri sayarak yerme itiyadını polemikçiler çok kullanmışlardır. Putperestlerin bu aynı suçlamasıyla ilk orthodox Hıristiyanlar karşılaşmışlardı. Kaldı ki elde mevcut hiçbir gnostik metin, böyle bir serbestiye işaret olmuyor. Gerçi cinsiyet, mitolojik betimlemeler ve metaforlarda, hattâ bazen aşırı ve takıntılı şekilde büyük yer tutuyor, ama bu takıntı açıkça zühdî bir doktrinle atbaşı gidiyor: cinsiyet eğer fikri sabit hale gelmişse, tevlidle dünyaya yeni insanlar getirip ruhu madde içine hapsetmeye yardımcı olması dolayısıyla reddedildiğindendir.

Bu itibarla metinler tamamen tutarlı bir şekilde evlenmeyi reddediyor ve zühdün gnostik ahlâkın kalbi olduğunu ima ediyor. Bu anlamda bir ahlâk (ethic) tan söz edilebiliyor: gnosiste var olmuş olan dünyadan çekilme olgusunu ve yoldaşlar ve bazen gnostik olmayanlara karşı merhamet ve inayet belirten eserler üzerinde ısrar, gnostisisme uygun düşmektedir. Mamafih Peder'lerin bahsettikleri cinsî serbestiye bir yer bulunuyor: hasımları tarafından tayi-dedilse de bu, gnostisismin yapısı ile uyumsuz olmuyor.

Gnostik akımın zihnî dokuları tasvir edilse de bu, bütünü ile, bir felsefe olarak algılanmayacaktır; herne kadar özellikle Valentinus gibi hocaların çevresinde ve İskenderiye ortamında bazı gruplar felsefî mektep çizgilerini benimsemişlerse de bu doğruca bir din olmaktadır. Ama gnostik grupların, çoğunlukla bir kült yaşamına sahip bulunduklarına dair hiçbir işaret bulunmuyor. Bazı tarikatlar, düalist sistemin mantığını sonuna kadar götürerek ritus uygulamasını da tamamen reddediyorlar: yukardan sağlanmış necat ruhanîdir ve hiçbir surette bu dünya gerçekleri yardımıyla uygulanan rituslarla elde edilemez.

Ritusa müteallik değersizlendirme, cemaatin dokusunu da etkiliyor. O halde tarikatın statüsü ne oluyor? Bundan kimse söz etmemiş. Bu dünyanın reddi ile toplumun kenarında bulunan gnostikler, aynı zamanda iktidarın yapısını da suçluyorlar: bu babda, onlara yakın olan Marcionit Kilise ile Manihaism, istisnalar teşkil ediyorlar. Hiç şüphesiz cemaattar oluşmuştu, ama sınırları hep belirsiz kalmıştı. İç işlevlere gelince, metinler Peder'lerin tanıklığını doğruluyor: doğruca bir örgütlenme mevcut olmayıp buna karşılık kurucuların ışınlaması, hocaların yetkesi, gruptan serbestçe fırlamış veli karismaları vardı. Çeşitliliği ve doktrininin çok yöne çekilebilme niteliğinin kaçınılması sonucu olarak sosyolojik istikrarsızlık, gnostik hareketin bir belirgin tabiatı olmuş[1].

---

[1] Jean-Marie Sevrin.— Gnosticisme, *in* Dictionnaire des religions, s. 644-651.

Gnostisism üzerine yapılmış çalışmaları da, bizim bu kitapta yaptıklarımıza ışık tutacak mahiyette olmaları itibariyle, özetleyeceğiz.

Bu konudaki ilk araştırmaları, Yunan felsefesinden farklı bir Doğu felsefesinden söz eden Mosheim (*Institutiones*, Helmstädt, 1739) tarafından icra edilmiş. J. Horn (*Ueber die biblische Gnosis*, Hanover, 1805) ile Lewald (*Commentatis... de doctrina gnostica*, Heidelberg, 1818), Doğu felsefesinin kaynağını Zerdüştî düalisminde arıyorlar. Gnostisismin, Philon Eflâtûnculuğuna karşı bağımlılığından söz ettikten sonra A. Neander, bir Doğu tanrıbilimi (theosophy) kuramı faraziyesinin ilk çizgilerini çiziyor. (*Genetische Entwicklung...*, Berlin, 1818).

J. Matter faraziyeyi genişletiyor ve syncrétisme (bağdaştırmacılık) sözcüğünü kullanıyor (*Histoire critique du gnosticisme,* 2 vol., Paris 1828). Ona göre gnostisism Hıristiyanlığa eski Doğu dinlerinin kosmolojik ve theosophic mülâhazarlarını ithal etmiştir: Eflâtûn ve Philon'un felsefesi, Zend-Avesta, Samothrace, Eleusis mysterionlarının ve orphismi'n[1] gelenekleri. Matter gnostik dinî telâkki karşısında heyecanlanıyor: bunda mitostan mistik'e geçişi görüyor.

F.G. Baur'un eseri (*Die christliche Gnosis*, Tübingen, 1835) bir dinî felsefe olarak telâkki edilen gnostisism üzerinde ilk sentezi oluşturuyor. Gnosiste Baur, Hıristiyanlığın Judaism ve paganismle temasların yardımıyla İskenderiye'de doğmuş bir dinî düşünceyi görüyor. Gnostik akım, Philon tarafından yeniden yorumlanmış ve bir Hıristiyan felsefesinin hareket noktasını teşkil eden Yahudi düşüncesiyle temasta değişmiş, Eflâtûnculuktan esinlenmiş bir felsefeyi temsil ediyor. Baur'a göre Eflâtûn felsefesi Philon aracılığıyla Hıristiyan düşüncesine giriyor.

R.A. Lipsius (*Gnosticismus*, Leipzig 1860) gnostik hareketin başlangıçlarını, Essenian[2] eğilimlerle İranî düşüncelerin vârisi Suriye Judaismi ortamlarında, II. yy'a oturtuyor. *Gnôsis* bir necat dinini bir kosmik dine bağlayan köprü oluyor.

A. von Harnack'ın verdiği gnôsis târifi, *eine akute Hellenisierung des Christentums* (Hıristiyanlığın bir keskin Helenleştirilmesi) meşhur olmuştu. Gnôsisin yayılması, Akdeniz dünyasında Hıristiyanlığın terakkiinin bir çift gelişme aşamasını belirttiğini gösteriyor. Hızlı ve derin bir Helenleşme, gnostisisminki; yavaş ve müterakki bir Helenleşme, Katolikliğinki.

Gnostikliğin Hıristiyanlığın sadece erken ve cezrî bir Helenleşmesi olarak görülmesi düşüncesinde Harnak ısrarlı olmuyor. Dinler tarihçilerinin etkisiyle

---

[1] Bunlar hakkında bkz. C.II/1, s. 436-441, 135-139, 1156.

[2] Bkz. Türk ve Yahudi kültürlerine bir mukayeseli bakış, C. II, s. 679.

Doğu felsefesi, mistisismi ve dinî unsurlarının bir karışımı olan Hıristiyan dışı bir gnosis akımının varlığını kabul etmiş.

Assyrioloji Babilonya'nın antik uygarlığı ve gökcisimleriyle ilgili mitolojisini gün ışığına çıkarmış. K. Kessler gnostisismin, kökeni Babilonya'da aranacak olan bir syncretism olduğunu ispata çabalıyor. İskender fethinin ertesinde Mesopotamya'dan gelmiş koloniler Yakın-Doğu'ya yerleşiyorlar ve burada Yahudi ve Grek düşüncelerine rastlıyorlar. Bunun sonucu olarak, Hıristiyanlıkla temasta kaynaşma haline gelen bir syncretisme vaki oluyor. K. Kessler, faraziyesini gnostisismin iki şekli üzerine, ezcümle Manihaism ve Mandeism üzerine oturtuyor.

1907'de W. Bousset, bir dönüm noktası olacak olan *Hauptprobleme der Gnosis*'ini yayınlıyor. Bunda gnostik sorununun çözümünü, Harnack'ın yaptığı gibi dogmalar tarihinde değil, *Religionsgeschichtliche Schule* yöntemine uygun olarak, Doğu dinleri alanında kıyaslamalı bir araştırmada arıyor. Gnostik temalarının bir ayırımını yaptıktan sonra bunların Yakın-Doğu, İran, Hindistan, Babilonya'da kökenlerini aramaya başlıyor. Bir çift sorun vaz ediyor: bir yandan öngnostisismin teşekkülü, öbür yandan bunun Ahd-i Cedid ile rastlaşması. Böylece de Bousset, Oriantalist ve syncretist kuramın yolunu açıyor. Araştırması, gnostik düalismin üç şeklinde görülebilen İran etkisini açık seçik olarak ortaya çıkarma iddiasında oluyor ki bu şekillerden biri ve en önemlisi, içinde İran düşüncesiyle geç Grek kötümserliğin buluştukları bir radikal düalism, Manihaism oluyor.

Gnôsisin temel şekli bir üst bilinmez, dile sığmaz, ışıksı tözlü bir Tanrı doktrinidir. Bu Tanrı, insanoğlunun hâliki olan yedi prensin hâkim olduğu aşağı dünyaya yabancı bir Tanrı'dır. Bu kosmoloji ve bu anthropoloji üzerine necat doktrini aşılanıyor: bir gnostik Kurtarıcı, archonte (Yargıç kral) ların arasına inmiş docète[1] İsâ. Bu, İran-Babilonya'nın ışığın karanlıklara karşı

---

[1] Docète'ler, Kilise'nin sinesinden çıkmış en eski "yobaz takımı" olup Carpocratos, Valentinus gibi heretic'lerin tilmizleridir. Bunlar, kendi aralarında birçok doktrin noktasında ayrı düşmekle birlikte İsâ'nın insan olmadığını, doğmadığını, ıstırap çekmediğini ve ancak zahiren öldüğünü iddia etmekle müttefiktirler. Adları da, dolayısıyla Yunanca *dokein*, ... *gibi görünmek*'ten gelmektedir. Bu doktrin özellikle Küçük Asya'da, paganismden Hıristiyanlığa geçmiş, en seçkin, âlim kişiler arasında rağbet görmüştü. Eflâtûn mektebinde yetişmiş bu kişiler, felsefelerinin Tanrısallık hakkında yarattığı düşünce ile *haç deliliği*'ni bağdaştıramıyorlardı; bunların mantığı, Tanrı kelâmının, Baba'sı olarak Tanrı'nın bir madde parçasıyla birleşmiş olacağına ve bütün sakatlıklarıyla birlikte beşerî tabiat kılığına gireceğine inanmayı reddediyordu.

Bittabî Kilise'nin Aziz Pederleri bunların ahlâken çok düşük kişiler olduklarını, pişman olmadan ve utanmadan kendilerini şehvetin kucağına attıklarını ve dolayısıyla da Tanrı'nın oğlunun İncil'in ifade ettiği bütün ıstırapları çekmiş olduğuna inanmayı reddettiklerini ve bu yola girmemeye kararlı olduklarını yazıp durmuşlardı. Bu heretic'lerin ilk önderleri arasında Marcion"u görüyoruz. Bu docète'ler o denli kibirli idiler ki kendileri *gnostik*, yani *bilgin* veya *aydınlanmış* genel adıyla tesmiye ediyorlardı.

/..

dövüşü teması oluyor. Necat mitosunun çeşitli şekilleri Hıristiyanlıktan önceki zamanlara aittir. Bunlarda Mesopotamya'nın Marduk'unu, Hindistan'ın Purusha'sını, İran'ın Gayomerd'ini hatırlatan tipleri buluyoruz. Gnostik üçlülerin enmuzecleri Babilonya ve Suriye'nin tanrısal üçlülerinde mündemic oluyor. Kült ve dinî yaşama gelince Bousset yüzünü mysterionlu dinlere çeviriyor: *Gnôsis*, aynı zamanda *pistis*, necatın araştırılması oluyor.

Daha başka yazarlar, Mandeism ve Manihaism üzerindeki araştırmalarıyla, Hıristiyanlığın, yolu üzerinde rastladığı dinî akımları daha iyi kavramaya çabalıyor. Bunlara göre gnostisism, İran necat mysterionunun başat olduğu bir syncretism oluyor: Doğu dinlerinin Helenistik dünyaya nüfuzu sırasında gerçekleşmiş bir syncretism.

İnsanoğlunu ve kaderini gökcisimlerinin hâkimiyeti altına koyan dine karşı tepki olarak gnostisism ilk genişlemesini Suriye, Küçük Asya ve Mısır'da görüyor. İmparatorluğun bu maddî ve kültürel bakımdan zengin eyaletlerinde, benzer dürtüleri geliştiren Hıristiyanlığa rastlıyor ki bu sonuncular sâfiyet ve necat arayışı, sıkı bir zühd, eskatolojik (öbür dünyaya, ölüm ötesine ait) ümitler, vahiy ve mysterion ihtiyacı oluyor. Etkilerini güçlendirmek amacıyla gnostikler, İsâ'nın kişiliği gibi bazı Hıristiyan unsurları benimsiyorlar. Hıristiyan Kilise'sinin içine girme kararlılığıyla, Doğu kültlerinden beslenmeyi sürdürerek iman ve kült cemaatları teşkil ediyorlar.

Kıptî Nag Hammadi kitaplığının[1] keşfinin ertesinde hızla bir önemli araştırma yolu ortaya çıkıyor. Gnostisismin oluşma ve genişlemesinde heterodox Judaişmin başat rolü. Yeni metinlerde Samî adların önemi belirtiliyor. Kumran[2] ve Nag Hammadi'nin ışığı altında R.M. Grant, Judaist tezi, zaman ve mekân içinde daha vazıh şekilde ortaya koyuyor: Gnostisism, Kudüs'ün sukutunun ertesinde apokaliptik ve eskatolojik ümitlerin mahvolmasından doğmuş olmalıdır (*Gnosticism and early Christianity*, New York, Columbia 1959; *La gnose et les origines chrétiennes*, Paris 1964). Kilise Pederleri gnostikleri Hıristiyan heretic'ler olarak telâkki etmişler zira bu sonuncular hürriyet ve Ahd-ı Atik ile Ahd-ı Cedid arasındaki ilişkiler sorunlarına değiniyorlardı[3].

*

* *

Bunların doktrinleri V. yy'da bazı monofizitciler tarafından benimsenmiş olup bunların bazıları, Yahudilerin Kurtarıcıyı çarmıha gerecekleri sırada, kendi yerine beden görünüşlü bir *havalet*'i ikame etmiş olduğunu ve Yahudilerinin bunu çarmıha bağlamakla meşgul iken O'nun onlarla alay ettiğine inanıyor ve bunu yayıyorlardı. (J.B.G.-Docètes, *in* Encyclopédie du Dix-Neuvième siècle, Paris 1869).

[1] Yukarı Mısır'da Nag Hammadi kenti yakınlarında 1945 sonunda keşfedilmiş önemli Kıptî-Kopt yazma tomarları. Yazıların çoğu gnostiktir.

[2] Bkz. Türk ve Yahudi kültürlerine bir mukayeseli bakış, C.II. s. 938.

[3] Julien Ries.— Gnosticisme (Les recherches sur le), *in* Dictionnaire des religions, s. 651-658.

Eflâtûn'un *Timaios* diyalogunda dünyayı Demiourgos (Yunanca "zanaatcı") yaratmış. Milâdî II. ve III. yy'larda çeşitli gnostik mezhepler onu dünyayı bütün kusurlarıyla yaratan kıskanç ve ikincil bir tanrı olarak tanımlamışlar. Gnostiklere göre cahil ve sıradan Hıristiyanlar, sadece gnostiklerin kavrayabildiği ve tapındığı yüce Tanrı'ya değil, bilinsizce Demiourgos'a ibadet ediyorlarmış.

Bu aynı dönemlerde Roma İmparatorluğu'nda başlayarak gelişen çeşitli gnostik tarikatlar *Ophites* (Yunanca *ophis* : "yılan") tesmiye ediliyorlardı. İnançlarında çeşitli farklılıklar görülmekle birlikte bu tarikatların tümüne düalist bir ilâhiyat anlayışı egemen olmuş. Bu anlayış, kargaşa ve kötülük dolu maddî bir dünyaya karşı, hem evrenin, hem de en yüce iyiliğin kaynağı olan, tümüyle manevî bir yüce Varlık'ı öne sürüyordu. Ophites tarikatlarına göre, insanın ikilemi, çatışma halindeki maddî ve manevî öğelerin karışımı olmasında yatıyor. Ancak *gnôsis* insanı maddenin bağlarından koparıp tüm varlıkların gerçek kaynağı olan Tanrı'ya ilişkin bilgiye ulaştırabilir.

Yehova'yı sadece bir Demiourgos olarak gören Ophites tarikatlar Tekvin Kitabı'ndaki yılana özel bir önem atfetmişler, şöyle ki yılan insanların iyi ile kötüyü ayırdedebilmelerini sağlamış, o ise ki Yehova, bu çok önemli bilgiyi onlardan esirgemiş. Dolayısıyla yılan insana Yehova'ya başkaldırmayı ve bilinmeyen, gerçek tanrıyı aramayı öğrettiği için, gerçek kurtarıcı oluyor. Ophites tarikatları İsâ'yı da tümüyle manevî bir varlık olarak görmüş olup bu varlık, insan İsâ ile birleşerek insana kurtarıcı *gnôsis*'i öğretmiştir.

Biz daha önce işbu Ophites'lerle yılan hakkında ayrıntılı bilgiler vermiş olduğumuzdan bunları burada tekrarlamıyoruz[1].

Gnostikler arasında kalmayı sürdürelim.

Sinop piskoposunun oğlu Marcion, armatörlükten zengin olmuşken kendini ilâhiyata vermeği yeğlemiş. Pavlus'un inanmış bir tilmizi olarak doktrininin esasını Kanun[2] - İncil[3] karşıtlığı üzerine oturtuyor ve İzmir piskopusu Polycarpus'un şimşeklerini üzerine çekiyor: "Sende" diyor bu sonuncusu "İblis'in ilk çocuğunu görüyorum!". Roma'da önceleri iyi karşılanmış olan Marcion daha sonra keşişlere Hâlik, ya da Demiourgos, Ahd-i Atik'in âdil Tanrı'sı ve İsâ'nın ifşâ ettiği Peder arasında vaz etmiş olduğu karşıtlıkları izah etmek

---

[1] Bkz. C. II/1, s. 422-4, 453, 575-582 613-6, Demiourgos hak. bkz. s. 157-9 Ayrıca bkz. Türk ve Yahudi kültürlerine, *passim*.

[2] Tora-Tevrat, Yunancaya çevirisinde (Septuagint, bkz. Türk ve Yahudi kültürlerine bir mukayeseli bakış, C.I. s. 295-6) *νόμος* (Kanun) olarak adlandırılmış. Aslında Tevrat, bir tanrısal öğreti olup Yahudi telâkkiine göre Tanrı ile onun halkı arasındaki ittifakın ayrıcalık belgesi oluyor. Kanun-Nomas için bkz. *ibd.*, s. 146.

[3] İncil, Grek *eu-aggelion*'dan gelip "iyi haber" manasındadır. Günlük Yunancada bir zafer ya da bir tanrının büyük işlerini haber verir.

zorunda kalıyor. Çok az kısmı elimize varmış olan *Antithèses* adlı kitabında, örneğin savaşı emreden Tanrı ile rahim, rahman sahibi Baba'nın bağdaşmazlığını göstererek tutumunu belirtiyor. Sisteminin mantıkî sonucu olarak tüm Ahd-i Atik'i toptan reddediyor ve Kitab olarak sadece Luka İncili'ni ve Pavlus-'un dizeli on mektubunu muhafaza ediyor.

144'de Roma cemaatinden atılan Marcion, rütbe silsilesi, âyin töreleri ve dinî eylemleri ile kendi kilisesini kuruyor. Bu kilise Doğu'da V. yy'ın sonuna kadar canlı kalacaktı.

Onu gnostikler arasında saymak için hayli neden bulunuyor. Onun düalismi, metafizik tabiatlı olmayıp tarihî türdendir[1].

*

* *

Gnostisismin az veya çok bulaşmadığı tarikat kalmadığına göre bizi herzaman meşgul edecek bu konu üzerinde biraz daha eğleneceğiz. Bunun uzmanları, görüş açısı itibariyle, kabaca iki gruba ayrılıyorlar: bunlardan kimi Gnostisism şeklinde yaklaşıyor soruna, kimi de Gnosis'ten söz etmeyi yeğliyor. Birinci grup, hareket noktası olarak, geleneksel Gnostisismi, yani Hıristiyan çağının II.yy'daki heresy'sini ele alıp buna, genel olarak, Hıristiyanlık içinde bir olay, Hıristiyan akidesiyle bir yabancı geleneği ya da gelenekler takımına ait fikirlerin kaynaşması olarak bakıyorlar. Bu açıdan gnostisismin, çıkışı Hıristiyanlığın arkasından gelmekte ve gnostik düşüncelerin gelişmesi, halen mevcut Hıristiyan normlarından sapma temeline dayandırılarak izah ediliyor.

Büyük çoğunluğu oluşturan ikinci bilginler grubuna göre ise bunu artık Hıristiyan heresy'si olarak düşünmek mümkün değildir. Keza Manihaism ve Mandaeism gibi "gnostik" karakterde hareketlerin de dikkate alınması gerekir. Nitekim Bultmann (*Primitive Christianity in its contemporary setting*, London 1956, s. 162) "daha ileri araştırmalar bunun gerçekten bir Hıristiyan öncesi menşeli dinî hareket olup Doğu'dan, Hıristiyanlığın bir rakibi olarak, Batı'yı istilâ ettiğini yeterince açıklığa kavuşturmuştur" diyor[2]. Keza Messina kolokyumunun nihaî belgesinde Gnostisism "Milâdî II. yy'ın bir sistemler grubu", *gnosis* de "bir güzideler sınıfına özgü tanrısal sırlara vukuf" şeklinde tanımlanıyorlar[3]. Bir adım daha atılarak Gnosis'i sadece vukufun kendisi olarak kabul etmeyip onu aynı zamanda bu kabil bilgi talebinin nitelendirdiği düşünce tarzı, tavır ve görünüşe de teşmil etmek mümkündür[4]. "Sukut etmiş

---

[1] Edouard Cothenet.— Marcion, *in* Dictionnaire des religions.

[2] Zikreden R. MCL. Wilson.— From Gnosis to Gnosticism, *in* Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech, Paris 1974. s. 423.

[3] C. C-Caragounis.— The Ephesian Mysterion. Meaning and contend. Lund 1977. s. 120.

[4] R. MCL. Wilson.— *op. cit.*, s. 424-5.

tanrı, zulmette kalmış hâlik ve meş'um hilkat, yabancı ruh, kosmik esaret ve kosmos dışı necat, tanrısal varlığın kendi kendini kurtarması, kısaca tanrısal tragedya olmadan bir Gnostisism tarihi yapılamaz" diye yazıyor Hans Jonas (*The Bible in modern scholarship*, Nashville 1965, s. 293)[1].

Bu itibarla heretic denilen Gnostisismin yanısıra ve onunla rekabet halinde bir Yahudi-orthodox, ya da Hıristiyan-orthodox Gnosisini kabullenmek mümkün olmaktadır. İlk Hıristiyan Gnostiklerin, dünyanın hâliki olarak Ahd-i Atik'in Allah'ını *özellikle* anmadıkları kaydediliyor. Marcus Aurelus'un cülusuyla Konstantin'in Hıristiyanlığı kabul etmesi arasındaki "çetin dönem"den söz eden E.R. Dodds (*Pagan and Christian in an age of anxiety*, Cambridge 1965, s. 25) "beşerî koşulun istihfafı ve bedenden nefret keyfiyeti bu dönemin tüm kültürünün sürekli bir hastalığı idi...; bunun en ileri belirtileri çoğunlukla Hıristiyan veya Gnostik olup belirtileri saf Helenik öğretiye sahip paganlarda kendilerini daha ılımlı şekilde gösterirler" diye yazıyor[2]. Onlar da "harâb olmadan âbâd" olunamayacağını anlamışlar...

1945'te Yukarı Mısır'da ele geçen Nag Hammadi metinleri, yukarda bahsettiğimiz gibi, önemli birkaç Gnostik akidenin Yahudi-Hıristiyan kökenli olduğunu ortaya koymuş. Bununla birlikte bunların ilâhiyat ve ahlâk anlayışları Yahudilik ve Hıristiyanlarınkinden kesinlikle farklıdır şöyle ki Gnostikler için Gerçek Tanrı, Hâlik Tanrı, yani Yahve değildir. Hilkat (yaratılış), ikinci derecede, hattâ şeytanî güçlerin işidir, ve yine Kosmos bu alî dünyanın az çok şeytanî taklididir. Bu telâkkiler ise Yahudilerce olduğu kadar Hıristiyanlarca da hiçbir surette kabul görmezler[3].

Gnostik sistemlerin incelenmesi, bugün Anadolu halkı beyninde yaşayan birçok dinî akidenin izahı bakımından son derece önemli olduğu kadar bunların heterodoxluk niteliği derhal politik düzeye sıçramakla ayrıca toplumsal birçok sorunun anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Nitekim Gnostike göre mademki dünya bir kaza ya da felâketin sonucudur, o halde kendi öz kültürünün tüm kaide ve müessesesinin terki gerekir. Gnosis yoluyla elde edilen derunî hürriyet ona kendine serbestçe sahip vç başına buyruk olma olanağını sağlar[4]. Bütün bunlar "Devlet" kavramıyla şiddetle çatışan düşünceler olmakla Osmanlı'nın bütün hışmını üzerinde toplamaya yetmiştir. Hiç ayırım yapmadan tümü olmuş "Kızılbaş"!...

---

[1] *ibd.*, s. 426.

[2] *ibd.*, s. 428-9

[3] Mircea Eliade.-- Histoire des croyances et des idées religieuses II. De Gautama Buddha au triomphe du Christianisme, Paris 1978, s. 355.

[4] *ibd.*, s. 356.

Gördüğümüz gibi pagan ve Hıristiyan gelenekler koşut, fakat birbirinden müstakil iki gelişme kaydetmiş ve birbirlerinden kesin kârarla özellik almadan aralarında kaynaşmışlar ve karşılıklı etkileşmişlerdir şöyle ki bunların her ikisi de, ulusların yaşamının ve çevre ortamının sosyal ve dinî koşullarınca meydana getirilmiş bazı temel tavırların ifadeleri olmuşlardır.

"Bâtıl"ın sık sık mahkûm edilmesi halk inanışları arasında eskilerin yaşamaya devam ettiklerini gösterir ve birçok halde pagan âyinler baki kalmışlardır: rituslar herzaman inançlardan daha istikrarlı olmuşlar. Örneğin 1 Mayıs şenlikleri *Hilaria*'ların, Kybele'nin İlkbahar Bayramları'nın devamıdır. Bu mayıs bayramları her türlü Hıristiyan anlamını kaybetmiş olup esasen bu anlamın var olmuş olduğu da pek söylenemez[1].

Bütün bunlar Küçük Asya'da, pagan öğelere bulaşmış Hıristiyanlıkla bunun üstüne gelen ve onun gibi Samî kökenli bir din olan İslâm için de aynen söylenebilir. Türkiye'nin dinî tarihi işbu syncretism'in tarihidir. Hıristiyan Nikolaid'ler II. Kavad'in Anadolu'ya ithal ettiği putperest Mazdak akidesinin (Mazdakism) habercisi olurken Montanus da Kybele ile Mevlânâ arasında köprü kuruyordu...

Bir Yahudi fırkası Katolik Kilisesi haline inkılâbetmişti ve bunun merkezi Kudüs değil, Roma ve Bizantion olmuştu; bu sonuncusu, dağılmaya yüz tutmuş bir imparatorluğa salâbetini iade etme rolünü üstlenmişti. Tanrıça ve Genç Tanrı'nın eski kültü de yeni bir şekil altında yeniden tesis edilmişti.

Günümüzde Gnostisismin halâ aramızda yaşamını sürdürmeye devam ettiğini görmek bizi şaşırtmamalı. Bir örnek vermiş olmak için sayıları onbeş bin cıvarında bulunan mandaeîleri zikredelim; bunlar Irak ve Güney-Batı İran'da, dinlerinin son mümessilleri olarak ayaktalar, gelenekleri, âyinleri... ile[2].

Daha Neolithik'ten itibaren dinî fikir ve inanışların tarihi, uygarlığın tarihine karışır. Her teknolojik buluş, her sosyal ve ekonomik yenilik, bir dinî "yankı" verir.

"Savm ü salât u hacc ile
Sanma biter zâhid işin
İnsan-ı kâmil olmağa
Lâzım olan irfân imiş" (Nizazi-i Mısrî)

Şimdi de arkalarından siyasî mücadeleleri sürüklenmiş, özellikle Doğu kökenli heresy'leri özetleyelim.

*
* *

[1] E.O. James.— Le culte de la Déesse-Mère dans l'histoire des religions. Paris 1960. s. 245.
[2] Bkz. K. Rudolph.— Mandaeism. Leiden 1978.

Monofizit heresy'si

Bu heretic'ler İsâ'nın tek bir doğası bulunduğunu savunuyorlardı. 451'deki Khalkedon (Kadıköy) Konsili'nde İsâ'nın iki doğası olduğu kabul edilmişti; bunlardan biri tanrısal, öbürü insanî nitelikte olup bu iki doğa birbiriyle karışmaz, değişmez ve ayrılmazdı. Bu karar, bir yandan İsâ'nın iki doğasının birbirinden ayrı kaldığı ve aslında iki ayrı kişiliğinin olduğu yolundaki Nasturî öğretisine, bir yandan da İsâ'nın tanrısal tek bir doğası bulunduğunu, dolayısıyla onun insan doğasının öbür insanlarınkiyle aynı tözden olmadığını savunduğu için 448'de mahkûm edilen keşiş Eutykhes'e karşı almamıştı. Konsil'in İskenderiye piskoposu Dioskoros'u (ölm. 454) aforoz etmesinde, ilâhiyat tartışmaları kadar siyasî ve kilise içi çekişmeler de etkin olmuştu. Dioskoros'u destekleyerek onun öğretisinin İskenderiyeli Aziz Kyrillos'unkine uygun olduğunu savunan kiliseye de Monofizit adı verilmişti.

Tarih boyunca çeşitli ilâhiyatçılar ve gruplar Monofizit olarak nitelenmişti. Ama bunlardan bazıları, örneğin Antiokheialı (Antakyalı) Severos (ölm. 538), Khalkedon Konsili'nin kararlarını kendi içinde çelişkili olduğu gerekçesiyle reddediyorlardı. Çoğu çağdaş ilâhiyatçıya göre, Dioskoros gibi Severos da, İsâ'nın insan doğasının insan soyununkiyle aynı tözden olmadığını ileri sürmekten çok, *İsâ'daki tanrı-insan birliğini*[1] vurguladığı için geleneksel görüşten ayrılmış bulunuyor.

Kopt, Suryanî ve Ermeni kiliseleri monofizit olarak sınıflandırılmışlardı (AB).

İşin aslı ilâhiyatla bitmiyordu. Romalılaşmış barbar krallıklarına parçalanan Batı'nın karşısında Doğu, V. yy'da, en ağır türden bir iç sosyal kriz geçiriyordu. Malikâne ve kolonluk rejiminin genişlemesi, özellikle Mısır'da, halkı büyük toprak sahipleri azınlığına ram etmişti. Helenleşmiş güzideler (elit), irsî olarak büyük malikânelere bağlı halk kitlesinden tamamen kopmuştu. İskenderiye'nin azamet ve zenginliği Mısır'ın derin harabiyetini gizliyordu.

Bunun sonucu, sosyal ve ekonomik olarak çift olmuştu. Sosyal açıdan, köleleştirilmiş ve eski bireyselci özlemlerini muhafaza eden halk, toprak sahiplerine karşı dikilmişlerdi. Kolonlarla efendileri arasında bir gerçek sınıf zıtlaşması ortaya çıkmıştı. O ise ki kolonlar Mısır dilini (kıptî-kopt) konuşuyordu ve vaktiyle Osiris mistisismlerinde tezahür etmiş olan diyanetkârlıkları şimdi Hıristiyan hislere tercüman olup bunları, kilise adamlarının çevresinde topluyordu. Toprak sahipleri, aksine, Grek dilindendiler ve yüksek idarî mansıpları ellerinde tutuyorlardı. Öbür yandan kilise adamları, halka dayanarak,

[1] Tarafımızdan belirtildi.

Konstantinopolis tarafından desteklenen toprak ve idare aristokrasisinin elinden iktidarı kapmaya bakıyordu. Böylece de senyörlük rejimi Mısır'da birbirine karşıt iki akımı körüklüyordu.

Bunlardan biri, papazlarınki, öbürü, soylularınki oluyordu. Ama her ikisi de ülkenin feodallaşmasına eğilimli idi. Ancak birbirlerini etkisiz hale getirerek imparatora gücünü olduğu gibi muhafaza etmek olanağını sağlıyorlardı.

Çok doğal olarak, sosyal ve ulusal karşıtlık, yanında bir de dinî karşıtlık bulacaktı. Sadece kırsal kesimin halkı değil, aynı zamanda İskenderiye'nin proletaryası da heyecanla, antik Mısır'ın dinî hislerine sıkıca bağlı nev-Eflâtûniyye mistisismine V. yy'da iyice bulaşmış monofizisme katılacaktı. Grek aristokratlar, aksine genel olarak Katolik orthodoksiye sadık kalıyorlardı. Bu itibarla monofizit kriz, V. yy'da istisnaî bir ciddiyet kazanmıştı; bunun sosyal tabiatı, dinî çatışmanın durmadan meydan verdiği ayaklanma ve katliamları izah eder.

Böylece de *monofizism, Mısır'da halk hareketinin ve ulusal başkaldırmanın odağı* oluyor. Halk, Grek etkisini atıyor. Ama elit sınıfını kaybetmişti ve Mısır yazınının Kopt dilinde yeniden canlanması, çok zayıf kalmıştı. Bunun en ünlü temsilcisi, geleceğin büyük Mısırlı azizi Chenoudi olmuştu; o, bir mistik olmanın yanısıra bir ihtilâlci idiydi de; mülk sahiplerini, avukatları, pagan ya da heretic olmakla suçladığı Mısır'ın Grek yazarlarını boğazlamak iddiasındaydı; sosyal kin, onda, ulusalcılık duygusu ve dinî taassupla karışıyordu.

Mısır'ın hükümranlığına göz koymuş olan İskenderiye patriği de, arkasına ruhban sınıfı ve halkı alarak, monofizismin baş müdafii oluyor.

Sosyal inhitat, ülkenin ekonomik inhitatı ile atbaşı gidiyordu. Kentlerin harabiyeti Mısır'ın eski büyük sınaî faaliyetini yok etmişti. İskenderiye de bundan payını alıyordu.

Suriye'de durum, sonunda aynı kapıya çıkmak üzere, çok farklı bir görünüm arzediyordu. Selefkî imparatorluğu parçalanmıştı ama çöküşünde Suriye kıyılarının zengin kentlerinin refahını beraberinde sürüklememişti. Kentsel uygarlık, Mısır'dan çok daha canlı olarak Grek etkisini, burada sürdürüyordu.

Bununla birlikte ülkenin iç kısmında, senyörlük rejimi, yayılarak, Mısırdakinin aynı sonuçlara götürmüştü; kırsal kesim halkı yavaş yavaş büyük toprak sahiplerince köleleştirilmekte olup ağalara karşı ruhban sınıfından destek arar olmuştu. Bu itibarla Helenleşmiş mülk sahipleriyle ruhban sınıfı arasında aynı karşıtlık belirmiş, bu sonuncusu, Helenisme karşı dikilerek sosyal baskıya tepki gösteren halk tarafından cezbediliyordu. Suryanî yazını yeniden

canlanıyor ve Mısır'da olduğu gibi Suriye'de *milliyetçi hareket, monofizit heresy'ye bağlanıyordu*[1].

Bu "heresy" de, bundan öncekiler gibi bir sosyo-politik rahatsızlığın ürünü oluyor, bu rahatsızlık her vesileyle dinî olgu sahnesinin hemen arka planında belirgin oluyor. Hiç müreffeh sınıflardan heresy çıktığı görülmüş mü?...

Arianism ve Nikaea Konsili

Konstantin'in hükümranlığından sonra üç önemli Hıristiyanlık odağı gelişmişti: İtalya'da, bir süre pagan gelenek ve yandaşlığının sürdüğü Hıristiyan Roma; Doğu Hıristiyanlarının gözünde bir ikinci Roma olan Konstantinopolis ve nihayet, Konstantin zamanında kendini yenilemiş olan Kudüs. Mezkûr merkezlerde bu dönemde inşa edilmiş kiliseler, yeryüzünde Hıristiyanlığın zaferinin birer simgesi olarak dikilmişlerdi. Hıristiyan kilisesi, bir devlet Kilise'si olacaktı.

IV. yy'ın ilk yarısındaki durumlar itibariyle Hıristiyan Kilise'si, özellikle dogmatik alanda kendini gösteren bir kaynaşma dönemi geçiriyordu. IV. yy'da bu dogmatik sorunlardan sadece Tertulianus ve Origenes gibi özel kişiler değil, şayan-ı dikkat şekilde örgütlenmiş fırkalar meşgul oluyordu. Bu aynı yy'da Konsil'ler de mutat hale gelmişlerdi: bunlar, tartışılan dinî sorunları çözmenin tek yolu olarak görülüyordu.

Ama daha bu IV. yy Konsil'lerinin sürecinde, dinî yetke ile sivil yetkenin, Kilise ile Devlet'inkilerin daha sonraki ilişkilerinin tarihi bakımından son derece önemli bir durum ortaya çıkmıştı: Konstantin'den itibaren Devlet, dogmatik tartışmalara karışıyor ve bunları, istediği gibi, yönetiyordu. Birçok durumda, Kilise'nin çıkarları, Devlet'inkilerine tekabül etmiyordu.

Çoktan beri Doğu'nun başlıca uygarlık merkezi, manevî yaşamın faaliyet fışkırdığı İskenderiye olmuştu. Bu, II. yy'dan beri "Doğu'nun theolojik gelişme merkezi olup bir özel ününün, içinde iman ve bilimin üstün sorunlarının tedkikine gösterilen ilginin hiç zayıflamadığı bir nevi felsefî kiliseninkini kazanmış olan" İskenderiye'de, yeni yeni dogmaların ateşli tartışmalara konu olmuş olmaları tamamen doğaldı. Konstantin döneminin en önemli "heretic" doktrini, arianism olmuştu. Bu, Antakya'da zamanının en aydın bir kişisi olan Lucian adlı birinin, III. yy'ın ikinci yarısında bir tefsir ve ilâhiyat mektebi kurmasıyla doğmuştu. Bu mektep, A. von Harnack'ın deyimiyle, "Arianism doktrininin beşiği ve bunun şefi Lucian da, Arius'tan önce bir Arius olmuştu".

---

[1] Jacque Pirenne.— *op. cit.*, s. 437-43.

İskenderiye papazı Arius, Tanrı'nın oğlunun yaratılmış (hâlkedilmiş) olduğu fikrini ileri sürmüştü. Bu fikir, Arianismin esasını teşkil etmişti ve çok çabuk yayılmıştı. Cesarea piskoposu Eusebios ile Nikomedya (Kocaeli) piskoposu Eusebios, bunun yanında yer alıyorlar. Ama İskenderiye piskoposu Aleksander, Arius yandaşlarının bütün ısrarlarına rağmen, Arius'a Kudas âyininden geçmeyi (Komünyon) reddediyor.

Rakibi Licinius'tan kurtulmuş Konstantin 324'de Nikomedya'ya vardığında, her iki tarafın şikâyetleriyle karşılaşıyor. İmparator herşeyden önce Devlet'te sakin bir Kilise arzu ediyor ve mevcut bu dogmatik kavganın öneminin farkına varamıyordu. Mektupla Aleksander'le Arius'e başvuruyor, bunları uzlaşmaya davet ediyor: "günlerimin sükûnetini, gecelerimin istirahatını bana veriniz" diyordu, Konstantin, nâmesinde.

Mektubu, itimad ettiği bir adamı, Kordova piskoposu Hosius ile gönderiyor. Adam, mektupları tevdi ediyor ve işi yerinde tedkik ediyor ve dönüşünde imparatora, Arianist hareketin bütün önemini anlatıyor. Bunun üzerine Konstantin bir Konsil toplama kararını alıyor.

İşbu "evrensel" ilk Konsil, 325'de Nikaeia (İznik)'te toplanıyor. İmparatorluk nâmesiyle çağrılanlardan icabet edenlerin sayısı bilinmiyorsa da Nikaeia'da toplanan Peder'lerin sayısı 318 olarak tahmin ediliyor. Piskoposların çoğunluğunu, İmparatorluğun Doğu kısmınınkiler oluşturuyordu.

İmparator Konsil'e riyaset etmiş ve tartışmaları dahi idare etmişti.

Çok hararetli tartışmalardan sonra Arius'un heresy'si mahkûm edilmiş ve bazı ilâvelerle "İman (credo) Sembolû" kabul edilmişti. Bunda, Arius'un doktrininin tersine, İsâ "Tanrı'nın oğlu, yaratılmamış, Peder ile aynı-tözde" olarak tanımlanmıştı.

Nikaeia Sembolü birçok Ariusçu piskoposlarca benimsendi. Ama Arius'un en inatçı tilmizleri ve Arius'un kendisi, hapsedildi.

Gerçek, Konstantinus'un hayal ettiği dikensiz gül bahçesini boşa çıkaracaktı. Arianismi mahkûm etmesiyle Nikaeia Konsili sadece kavgaya son vermemiş, aynı zamanda yeni hareket ve güçlüklere kapı açmıştı. Hattâ Konstantin'de bile, Arianistlerin lehine çok açık değişme görülüyordu. Konsil'den birkaç yıl sonra Arius'le onun en ateşli yandaşları sürgünden geri çağrılmışlardı. Konstantin'in anî ölümü, Arius'ün yeniden göreve getirilmesine engel olmuştu. Bunların yerine Nikaeia Sembolü'nün en mümtaz savunucuları sürülmüşlerdi. Nikaeia Sembolü açıkça kınanmamışsa da bilinçle unutulmuş ve kısmen de yerine başka düsturlar ikame edilmişti.

Nikaeia Konsili'ne karşı bu inatçı mukavemetin nasıl ortaya çıktığı ve Konstantin'deki bu değişmenin sebebi kesinlikte saptanamıyorsa da bu babda ileri sürülen düşünceler arasında en olası görüleni, Arianist sorunun kestirilip atıldığı anda İmparatorun Doğu'nun dinî hislerinden habersiz olduğu

merkezindedir. Gerçekten Doğu, büyük bölümünde, Arianisme yakınlık duyuyordu ve Batı'nın yüksek ruhban sınıfının etkisiyle meydana getirilmiş Nikaeia Sembolü, hiçbir suretle Doğu'ya uymuyordu. Konstantin, İznik beyannamelerinin Kilise'nin çoğunluğunun ruh haletine ve kitlelerin isteklerine ters düştüğünü anlamış ve bundan böyle de Arianisme meyletmeye başlamıştı.

Herkesin bildiği gibi, İmparator yaşamının son yılına kadar, resmen pagan kalmış olup ancak ölüm döşeğinde Nikomedya'lı Eusebios, yani bir Arianistin elinden vaftiz olmuştu. Ama ölürken de izhar ettiği son arzu, Arius'un ünlü rahibi Athanasios'u sürgünden çağırmak olmuştu[1].

Daha başlarda söylemiş olduğumuz gibi Konstantin, ne Devlet'te, ne de bunun ayrılmaz uzvu Kilise'de ikilik istemiyordu ve İznik Konsili kararlarıyla gül bahçesini dikenden temizlemeyi hayal etmişti. O ise ki gerçek, hiç de düşündüğü gibi çıkmayınca, uzlaşma yoluna girmişti. Bunda ne derecede başarılı olduğunu aşağıda göreceğiz.

IV. yy'ın sonunda Büyük Theodosius, 379'da Doğu imparatorluğunun başına getirildiğinde, Hıristiyan eğilimli olmakla birlikte henüz vaftiz olmamıştı.

Bu iş, ertesi yıl, Selânik'te, ağır bir hastalık sırasında, bu kentin piskoposu Ascholios'un elinden olacaktı. Bu sonuncusu "Nikaeia'lı" idi.

Theodosius, yerine getirilmesi güç iki görevle karşılaşmıştı: önce çok sayıda farklı eğilimli akımların varlığı nedeniyle dinî karışıklıkların parçaladığı imparatorlukta iç vahdeti yeniden tesis etmek, ve sonra da imparatorluğun varlığını tehdit eden Gothların sürekli taarruzlarını def etmek gerekiyordu.

Selefi Valens zamanında Arianism, başat bir rol oynamış, dinî ihtilâflar yeniden ateşlenmiş ve bazen de çok şiddetli şekiller arzetmişti. Bu kavga ve kargaşalar özellikle Doğu Kilisesi ve Konstantinopolis'te hissedilmişti. Dogmatik uyuşmazlıklar ruhban sınıfının dar çerçevesini aşmış, zamanın bütün toplumunu sarmış, halk kitlelerine, sokağa girmişti. Tanrı'nın Oğlu'nun doğasının sorunu, IV.yy'ın ikinci yarısında, fevkalâde büyük bir heyecanla heryerde, Konsil'lerde, kiliselerde, imparatorun sarayında, keşişlerin kulübelerinde, meydan ve çarşılarda tartışılıyordu. Bu dönemde Nyssa piskoposu Gregorios, işbu durumdan, biraz alaycı bir eda ile şöyle söz ediyordu: "Heryer, anlaşılmaz şeyleri tartışan insanlarla dolu; sokaklar, çarşılar, köşebaşları, meydanlar, heryer... ne kadar sadaka verileceği soruluyor; yaratılmış ve yaratılmamış üzerine felsefe yaparak yanıt veriliyor. Ekmeğin fiatı bilinmek istendiğinde size Peder'in Oğul'dan daha büyük olduğu cevabı veriliyor. Hamam

[1] A.A. Vasiliev.— Histoire de l'Empire byzantin, T.I, Paris 1932, s. 67-71.

hakkında bilgi edinmek isteniyor: Oğul'un yoktan yaratıldığı karşılığını alıyorsunuz"...

Konstantinopolis'e gelir gelmez imparator Ariusçu piskoposa, Ariusçülükten istifa edip Nikaeiacılığa intisabetmesini teklif ediyor. Ama piskopos itaat etmeyip başkentten uzaklaşmayı ve kent kapılarının arkasında Ariusçu toplantılar tertiplemeyi yeğliyor. Konstantinopolis'in bütün kiliseleri Nikaeiacılara veriliyor.

Arianismin orthodox çevrelerde yarattığı korku ve nefret, aşağıdaki rivayetin ortaya çıkmasını intacetmiş: Bildiğimiz gibi I. Constantinus'un anası, çok dindar ve İsâ'nın üzerine çivilendiği çarmığı bulmuş olduğuna inanılan Helena, İstanbul'da Samatya semtimde bir saray yaptırıyor. 498'de ortaya çıkan bir rivayete göre, bu Helenianai Sarayı'nda bulunan hamamında Ariusçuluğa mensup biri, bir melek tarafından mucizevî olarak üzerine kaynar su dökülerek öldürülmüşmüş! Bu hikâyeye daha sonraki Bizans kroniklerinde sık rastlanıyor, Ariusçulara başlarına gelebileceğini hatırlatır gibi...[1]

Theodosius, heretic ve paganlarla ilişkilerinin düzenlenmesi sorunu ile karşılaşmıştı. Daha Konstantin zamanında Katolik (yani evrensel) Kilise (*Ecclesia Catholica*) heretic'lerin (*haeretici*) mukabili olmuştu. Theodosios'tan itibaren, "Katolik"le "heretic" arasındaki tefrik, yasayla kesin olarak saptanmıştı. Bundan böyle "Katolik" tâbirinden İznik imanının yandaşları anlaşılıyor, bütün öbür dinî eğilimlerin temsilcileri "heretic" ilân ediliyor. Paganlar (*pagani*) ayrı bir kategoriye ayrılmıştı.

Kendini inanmış bir Nikaeiacı ilân eden Theodosios, heretic ve paganlara, zamanın bu "Alevî-Kızılbaş"larına karşı amansız bir mücadeleye girişecekti. Bunlar, hergün ağırlaşan cezalara çarptırılacaklardı. "İmparator, ilk olarak, bütün Hıristiyan tebaası için zorunlu gerçekler Kodeksi *Kilise adına değil, kendi öz adına tanzim edecekti*"[2].

Bir tarihçinin dediği gibi "Justinianus'un idaresi, dinî politikasında, İki-Suret'li bir Jupiter görünümünde idi; yüzlerden biri Batı'ya, Roma'ya dönük ve onu sorguluyor, öbürü de Suriye ve Mısır keşişleri nezdinde gerçeği aramak üzere Doğu'ya dönük". Justinianus, daha hükümdarlığının başından itibaren, dinî politikasının temelini Roma ile yakınlaşma üzerine oturtacaktı; dolayısıyla da, Doğu eyaletlerinin şiddetle karşı çıktıkları Khalkedon Konsili'nin kararlarının savunuculuğuna soyunacaktı. İmparator Yahudiler, paganlar ve heretic'lerle mücadeleye girişmişti. Manihaistler, Nasturîler, Monofizitler, Ariüsçüler ve daha az önemli sair dinî doktrin sâlikleri heretic'ler sınıfına dahil

---

[1] Albrecht Berger.— Helenianai sarayı. İstanbul Ansiklopedisi. İst 1994.

[2] A.A. Vasiliev. - *op. cit.*, s. 100-1. Son tümce tarafımızdan belirtildi.

ediliyordu. Arianism Batı'da Cermen kabileleri arasında geniş ölçüde yaygındı. Paganism kalıntıları İmparatorluk'un çeşitli bölgelerinde mevcuttu ve paganlar gözlerini, paganismin başlıca odağı olarak Atina Mektebi'ne çevirmişlerdi. Öbürleri, ve bu arada Yahudiler, daha çok Doğu eyaletlerinde bulunuyorlardı. Doğal olarak da en çok sâlike sahip olan, monofizitismdi.

"*Justinianus'ta iyice kök salmış İmparatorluk'ta tek bir imanın gerekliliği inancı, heretic doktrin ve öğretilerin başlıca temsilcilerine en ufak hoşgörüye yer bırakmamıştı; böylece de, saltanatı boyunca bu sonuncular, sivil ve askerî yetkelerin yardımıyla, çok ağır zulümlere maruz kalmışlardı*"[1].

Yukarda sözünü etmiş olduğumuz 451 Khalkedon Konsili'nin toplanma neden ve koşulları bundan farklı olmamıştı ve Konsil kararları Bizans tarihi için büyük siyasî önemi haiz olacaklardı şöyle ki Bizans hükûmeti V.yy'da monofizitisme açıkça cephe alarak, halkın çoğunluğunun monofizit olduğu Suriye ve Mısır eyaletlerini kendinden uzaklaştırıyordu. Kudüs'te, İskenderiye ve Antakya'da, Konsil kararlarının zorunlu uygulanması sonucunda dinî karışıklıklar patlak verecekti; bunlar ciddî halk ayaklanmaları şeklini alıp yine sivil ve askerî yetkelerin yardımıyla kanlı şekilde bastırılacaklardı. Hergün daha keskinleşen dinî ihtilâfların arkasında, özellikle Suriye ve Mısır'da ulusal duygu ayrılıklarının tezahürü açıklıkla görülür oluyordu. Tedricen Mısır ve Suriye'nin yerli halkları Bizans'tan kopma düşüncesine saplanıp bunu ister hale geliyorlardı. Doğu eyaletlerinin dinî kargaşaları ve halkın terkibi, VII. yy-'da işbu zengin ve uygar bölgelerin önce İranlıların, sonra da Arapların ellerine geçmelerini kolaylaştıran koşulları yaratmışlardı[2].

*

* *

Konstantin'in politikasıyla başlatılmış Kilise-Devlet işbirliği, her iki ortağa da çıkar sağlamıştı; ama gördüğümüz gibi, tamamen yeni bir sorunlar takımını da ortaya çıkarmıştı. Hıristiyan dini Bizans devletine güçlü bir manevî vahdet verdiği kadar imparatorluk mutlakiyetine de kuvvetli bir destek sağlamıştı. Kendi hesabına Kilise devletten cömert maddî gelir elde ediyor, onda misyoner faaliyeti ve düşmanlarına karşı mücadelesinde sağlam bir dayanak buluyordu; ama bunlar, mukabilinde devlete belli bir bağımlılığı tazammun ediyordu. Öbür yandan devlet bir kez kaderini Kilise'ninkiyle birleştirdikten sonra kendini çeşitli dinî fırkaların bitmez tükenmez kavgalarının içinde bulacaktı. Doktrin ihtilafları Kilise'nin zatî işi olmaktan çıkacak, bunlar siyasî gereksinmelerin etkisi altında, dinî yaşamında olduğu kadar siyasî yaşamda da

---

[1] *ibd.*, s. 197-8. Tarafımızdan belirtildi.

[2] *ibd.*, s. 134-5.

bir önemli öğe olacaktı. Kaldı ki lâdinî ve dinî çıkarlar herzaman tetabuk etmeyip bu iki yetke arasındaki işbirliğinin yerini çoğu kez ihtilaf alacaktı. Konstantin bütün bunları yaşamıştı.

Doktrin kavgasının politikada kullanılmasına örnek, bu imparatorun oğulları arasındaki niza, aynı zamanda da İmparatorluk'un iki yarısı arasındaki uçurumun derinleşmesi olmuştu. Konstantinus Doğu yarısını idare edip Arianismden yana tavır alıyordu. Genç Konstans da Batı'yı denetimi altında tutuyor ve Nikaeia amentüsünü onaylıyordu.

Her zaman için imparatorların amacı, Kilise içinde olduğu kadar Devlet'te de sınırsız olarak hüküm sürmek olmuştu[1]. Bazı imparatorların güçlü karılarının rolü de küçümsenemez. Nitekim 450'de ölen II. Theodosius'un kızkardeşi olan halefi Marcian'ın eşi Augusta Pulcheria, hem monofizitleri hem de Nasturîleri mahkûm etmiş olan Khalkedon Konsili'nin toplanması ve kararlarında etkin olmuştu. Konsil'in dogması sanki ikisi arasında imiş gibiydi: necat, aynı zamanda mükemmel Tanrı ve mükemmel insan olan bir Kurtarıcı'dan gelecekti[2].

Yani Mehdi beklenecekti... Devam edelim.

610-711 yılları arası Bizans için bir ölüm kalım savaşı dönemi olmuştu. Bu dönemin en mümtaz siması, Doğu eyaletlerini İranlılardan geri alıp (bu arada Kutsal Carmıh'ı da) Konstantinopolisi Avar kuşatmasından kurtaran Heraklius olmuştu. Onun çağı, Doğu Roma tarihinde kültürel olduğu kadar siyasî bir dönüm noktasıydı şöyle ki artık Roma dönemi kapanmış, asıl Bizans tarihi başlamış oluyordu. Grek unsurunun başat duruma gelmesi ile Kilise etkisinin güçlenmesi, birleşerek İmparatorluk'a yeni bir görünüm vermişti. İlk Bizans devleti, şaşırtıcı bir inatla resmî dil olarak Latinceye saplanmış, Yunancanın devamlı üstünlüğüne istemeye istemeye ve ağır ağır teslim olmuştu; ama herhangi bir açık ve kesin değişikliğe de girişmemişti. Bir tanesi idare için, öbürü de yerli halk için iki dilin varlığı ilk Bizans döneminin bir özelliği, ve bütün hükûmet çevrelerinde ve de orduda resmî dil, Doğu eyaletlerinde halkın büyük çoğunluğunun anlamadığı Latince olmuş. Heraklius bu işe son vermiş ve halkın ve Kilisenin dili olan Yunanca, Bizans İmparatorluğu'nda resmen kabul edilmiş.

Heraklius, İranlılarla savaşmak üzere Avar tehditini bir süre olsun durdurabilmek için bunlarla, önemlice bir haraç karşılığı barış anlaşması imza edip birliklerini Asya'ya taşımış. Yokluğunda Patrik Sergius ile Patrisyen Bonus'u, o zamanlar henüz küçük olan oğluna naib olarak atamış. Doğu eyaletlerinin

---

[1] George Ostrogorsky.— History of the Byzantine state, Oxford 1968, s. 48-9.
[2] *ibd.*, s. 59-60.

geri alınması İmparatorluk'u bir kez daha monofizitism sorunuyla karşı karşıya bırakmış. Patrik Sergius, durumun ağırlığını müdrik olarak Kilise'ye barışı iade etmek için aralıksız çaba harcamış. İmparatorluk'un Doğu eyaletlerinde zuhur etmiş İsâ'nın tek bir enerjisi doktrinini, İsâ'nın tanrısal ve beşerî tabiatlarının bir faal kuvvete (ἐνέργεια) sahip oldukları varsayımının Khalkedon ile monofizitism dogması arasında bir uzlaşma arzediyor gibi olması itibariyle kullanmış. Bu itibarla Sergius tek bir enerji öğretisini destekleyip Doğu kiliseleriyle müzakereye girişmiş. Patrik'in bu tutumu siyasî açıdan haklı gibi olmuş şöyle ki Konstantinopolis ile monofizit Doğu arasında uzun zamandan beri devam eden doktrin farkları büyük ölçüde İran başarılarına âmil olmuş. Heraklius'un kendisi de bu öğretiyi kabullenmiş.

Daha Doğu seferi sırasında bu alanlardaki, özellikle Armeniyye'de çeşitli kilise adamlarıyla kiliselerin birliği konusunu tartışmış olup monofizit eyaletlerin yeniden ele geçmesinden sonra müzakereler daha büyük ölçü ve artan bir gayretli devam etmiş şöyle ki anlaşmaya varmanın gereği herzamandan daha fazla kendini hissettirir olmuş. Ümid verici bir başlangıç, sadece Armeniyye'de değil, Suriye'de ve 631'den itibaren Kirus'un Patrik'i bulunduğu Mısır'da elde edilmiş ve birlik sağlanmış gibi olmuş. Ama hayal kırıklığı gecikmemiş. Suriye'de ve özellikle Mısır'da barışma işi baskı altında yapılmış olduğundan hem orthodox'ların, hem de monofizitlerin muhalefeti hergün daha şiddetlenir hal almış. Yine bir orta yol aranmış ve Sergius'un kaleme aldığı yeni bir düstur *Ecthesis* adı altında İmparator tarafından ilân edilip Aya Sofya'nın dış dehlizine asılmış. Ama bu çaba da boşa gitmiş ve daha önceki girişimde olduğu gibi ancak taze düşmanlıklar hasıl edip kargaşayı artırmış. Durum Arapların Suriye ve Filistin'i ve daha sonra da Mısır'ı zaptetmeleriyle daha da karışmış. Bu son çaba, siyasî amacına varamamış ve Doğu eyaletlerindeki İranlılara yardımcı olmuş olan dinî şevk, bu kez Arapların işine yaramış[1].

*

* *

Dünyada az hükümdar Bizans imparatoru kadar güçlü ve etkili, Ortaçağ'da bile az devlet, monarşik yetke hakkında daha salt bir telâkkiye sahip olmuştur. Ama öbür yandan da az devlet ihtilâller tarafından yaratılan bu denli kargaşalı bir siyasî yaşam sürmüştür: 395'ten 1453'e kadar, Bizans tahtını işgal etmiş 107 hükümdardan sadece 34'ü yatağında, 8'ı savaşta veya kazaen ölmüş, öbürleri ya zorla istifa ettirilmiş ya da zehirlenmiş, boğulmuş, hançerlenmiş... Bu ihtilâllerin nasıl yapıldıkları ve başarılarını hangi desteğe borçlu olduklarını araştırmak ilginç olur. Desteğin ilki ordu idi; o büyük kuvvetti; ağır du-

[1] *ibid.*, s. 100-109.

rumlarda kurtuluşu Bizans ondan beklerdi. O, "pronunciamientos"larıyla Bizans'ın en şanlı imparatorlarından bazılarını tahta oturtmuştu.

Ayrıca, büyük ordu kumandanları ve aynı zamanda da büyük feodallar olan büyük aristokrasi mensupları, Dukas'lar, Komnen'ler, Ange'ler... vardı.

İhtilâller kentin içinde de destek bulurdu. Konstantinopolis halkı kolay etkilenip harekete geçirilebilirdi; çoğu kez gayri memnun ve pekâlâ saldırgan ve hunhar ve yırtıcı olabiliyordu. Fazladan da çıkar sağlayacağını ümidettiği bir ayaklanmaya yardıma hazır bir serseriler, serüvenciler, hırsızlar, dilenciler güruhuyla şişiyordu. İhtilâli bazen de Kilise yapmıştı. Örneklerini saymıyoruz.

Dinî sorunun da eşsiz bir önemi olduğunu, Kilise'nin Bizans dünyasında tuttuğu büyük yeri biliyoruz. İmparatorun da din konusundaki yetkesinin mutlak gibi olduğunu da biliyoruz. Bunlardan birçoğu ayrıca mükemmel ilâhiyatçı olmakla övünüyordu. Devlet-Kilise ilişkilerinde hiçbir şey imparatorluk hükümranlığını sınırlayamaz gibiydi.

Bununla birlikte Konstantinopolis patriği, hesaba katılması gereken çok güçlü bir kişiydi. Khalkedon Konsili'nden itibaren, kilise rütbe silsilesinde, Roma Papa'sından hemen sonra geliyordu. VII. yy'da İskenderiye, Kudüs, Antakya Arapların eline geçince, Bizans İmparatorluğu'nun tek patriği olmuş ve Doğu'da, Papa'nın Batı'daki yerinin aynını tutma iddiasında bulunmuştu.

Patriğin yanısıra, keşişliğin, yani manastır yaşamının gelişmesi de Kilise içinde yine hesaba katılması gereken bir başka kuvvet de yaratmıştı. Bütün Bizans toplumu keşişlere eşsiz bir hayranlık duyuyordu ve "gökyüzünün yurttaşı" olmak üzere dünyadan el etek çekmiş bu zahid kişilere, imparatorlar da büyük saygı gösteriyordu. Bunlar dualarıyla, devlete faydalı oluyorlardı, bunların sayesinde Tanrı'nın sağlanmış teveccühü ile ordular muzaffer, devletin refahı yerinde, tarım ve ticaret dört başı mamur oluyordu. Bir zengin Bizanslı, bir manastırı kurmak ve onu zengince donatmakla övünüyordu.

Bu manastırlardan bazıları, kendilerinden mucizeler beklenen ve hacıların bazı günlerde kalabalık halde gelip tâziz ettikleri ünlü kutsal kalıntılar ve ikonalara sahip olup bu sayece başka bir etki nedenini ellerinde tutuyorlardı. Bazıları da, saygınlıklarını artıran fikrî veya bedîî faaliyetlerin merkezi oluyorlardı. Bağımsız ruhban sınıfından çok keşişler, vicdanların idaresini ellerinde tutuyorlar ve böylece Bizans ruhunu istedikleri gibi yöneltiyorlardı. Ve bu manastırlar, çok zengindiler ve zenginlikleri hergün artıyordu.

Kısaca bütün bunlar keşişliği birkaç kez devlet işine müdahale etmiş bir kuvvet haline getirmişti, bazen imparatora kafa tutabilecek kadar.

Herşeye rağmen, imparatorun patrikle ilişkisinde son söze sahip olduğunu biliyoruz; o, sonunda, Kilise'yi imparatorun yetkesinden kurtarma çabasında olan keşişlerin de hakkından gelecekti. Buna rağmen manastırlar, bunların

varlıklarının sürüklediği ekonomik ve sosyal sonuçlar ve keşişlerin çok sık körükledikleri başkaldırılar nedeniyle gözaltında tutulmalarının gerektiği bir kuvvet halinde kalmışlardı. Manastırın birçok dindar ruhta yarattığı cazibe, çok kişiyi buraya sevketmekle, tarımdan işçiyi, ordudan askeri, vergiden mükellefi yok ediyordu.

Bütün bunlar, manastırlara ait, o güne kadar imparatorların hiç kafalarını takmadıkları ve hattâ bu zenginliğin artmasına âmil oldukları topraklar hakkında yeni bir politikanın doğmasına neden olmuştu. Yavaş yavaş bir tepki ortaya çıkmıştı: Nikephorus Phokas diyanetkâr bir adamdı. Athos'un en eski büyük manastırının, Lavra'dakinin, tesisinde Aziz Athanasius'a büyük ölçüde yardım etmişti. Buna rağmen, iktidara gelince yeni manastırların kurulmasını, mevcutlara herhangi bir bağışın yapılmasını, bir fakire ait toprağın keşişler tarafından temellük edilmesini yasaklayan bir kanun yayımlamıştı. Ve bu sıkı tedbir, II. Basil'in, büyük feodal ayaklanmalar sırasında, Kilise'nin desteğini alabilmek için ona geniş ödünler verme zorunluğunda kalmasına kadar bir çeyrek asır yürürlükte kalmıştı. 988 tarihli imparatorluk nâmesi, Nikephorus Phokas'ın yasasının "imparatorluğun çektiği kötülüklerin kökünde yattığı, bunun sadece bu çok diyanetkâr manastırlara değil, Tanrı'nın kendisine de hakaret olduğu"nu ilân edecekti[1].

*

* *

Aşağıda, sıra Osmanlının öyküsüne geldiğinde, bütün bunları ister istemez hatırlayacağız...

Evet, manastırlarla tekkelerle çok işimiz olacak. Biz şimdilik Bizans alanında kalmayı sürdürelim.

Hesychasm

XIV. yy'da Bizans'tan kaynaklanıp Doğu Avrupa'yı şekillendiren bir sosyal, kültürel ve fikrî akım, doğruca ya da dolaylı olarak "hesychasm" olarak bilinen bir ruhanî harekete bağlanıyordu. Bu hareket, dünyadan el etek çekme, murakabe ve "saf dua" üzerine müesses bir XIV. yy Grek Hıristiyan tarikatında ifadesini buluyordu. Günümüzün bazı yazarları da bunu, sadece geç XIV. yy'da resmen tanık olunan psiko-somatik (ruhî-bedenî) dua yöntemleriyle birleştiriyorlar. Bu uygulamalar, Selânik başpiskoposu Gregorios Palamas[2] ile, 1326-30 arasında Kiliseler'in birleşmesini müzakere etmek üzere Roma'dan gelen Papalık elçilerinden Barlaam arasındaki tartışmada sonuçlar-

---

[1] Charles Diehl.— Les grands problèmes de l'histoire byzantine, Paris 1943, s. 49-65.

[2] Palamas'ın 1354'de Gelibolu koyunda Osmanlıların eline düşüp Sultan Orhan'ın huzurunda *Chionai*'lerle tartışması hakkındak bkz. Türk ve Yahudi kültürlerine, C.II, s. 844-7.

dan biri oluyordu; ama her hal ü kârda "hesychasm", Barlaam'ın istihfafla ὀμφαλόψυχοι (ruhları göbeklerinde olan insanlar)[1] dediği uygulamaya irca edilemezdi.

Ve nihayet günümüzde, bir sosyal, kültürel ve politik ideolojiyi ifade eden bir "politik hesychasm" kavramı ortaya çıkmıştır. Bunun beşiği Bizans olup Güney Slavları ve Ruslar arasında sosyal ve artistik gelişme üzerinde kesin etkisi olmuştur.

Yukardaki tariflerden "hesychasm" sözcüğünün birkaç türlü kullanılmış olduğu anlaşılıyor. Bunun nedeni Athos Dağı'ndaki (Aynaroz) yüksek rütbeli ve Konsil toplantılarında oy veren târik-i dünyalar ve Kantakuzenos'un çevresindeki politikacılar, bir müşterek insan ve Tanrı anlayışında, örneğin kendilerini Helenik miras açısından kişileştirmekten ve böylece de dini Türklere karşı bir alet olarak kullanmaktan alakoyan bir anlayışta birleşmişlerdi. Hiç şüphesiz bir müşterek dinî yükümlülükte birleşme, özellikle bunun temsilcilerinin siyasî veya ruhanî güç sahibi olmaları halinde kişisel veya siyasî bir örtü olmuş olmalıydı. Ancak önderlerin başlıca seçeneklerinin temelinde dinî güdü de yattığı yadsınamaz.

Bu temel dinî güdü, XIV. yy'da tam politik ve kültürel kendine güvenmeyi başarmış olup ne Bizans İmparatorluğu, ne de Helenismin kaderiyle fazla ilgilenmeyen Slavlar arasında yaygın "hesychast"ı kışkırtandı. "Hesychast" patrikleriyle Konstantinopolis Kilisesi, Slav ülkelerinde Bizans önderliğinin başlıca yolu olup bunu Floransa Birleşmesine dahil olmakla manevî sözü geçerliliği kaybedene kadar ustaca kullanmıştı.

Sonuç, bir dinî canlanmanın, bir Othodox militanlık hareketinin, XIV. yy Doğu Avrupa'sının fikrî, artistik ve sosyal yaşamı üzerinde ciddî etkisi olduğu merkezindedir. Bu "hesychasm" hareketi, bir manevî "teknikler"den çok, Tanrı'nın deneysel bilgi olanağı, insanın nihaî kaderi olarak "tanrılaşma" (*theosis*) hususunda tek bir ilhamda birleşme olarak tanımlandığında bu terimin çok geniş bir tip ve theolojik, artistik veya sosyal kişisel ifade çeşitlerini kapsadığı hatırda tutulacaktır. Bu çeşitlilik, ilâhiyat farklarından değil, günün koşullarından doğmuştur[2].

Biz, aşağıda bu aynı hareketi, İslâmî örtü altında Balkanlar'da takibedeceğiz.

*

* *

---

[1] Hindli Mistik-mutasavvıf. murakabeye daldığında bütün dikkatini iki kaşının arasında. Ortadoğu mistisisminde ise göbeğinde toplar. İşbu "göbek" hususunda bkz. *ibd.*. C.I. s. 354-5.

[2] John Meyendorff.— Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems. Variorum Reprints. London 1974. Önsöz.

İkonoklasm'ın sonundan itibaren hergün artan sayıda Bizanslı bilim adamları hümanist olarak, toplumlarının Antik Çağ Grek yazarlarına ilgisini uyandırıyorlardı. Buna karşılık da belli ruhban sınıfı çevreleri, paganismin yenilenmesi olarak gördükleri bu akımla olanca güçleriyle mücadele ediyorlardı. Bizans hümanisması geliştikçe tepki de daha kuvvet kazanıyordu. İmparator Alexis Komnenos bu tepkinin başını çekiyordu ve kızı Anna'nın anlattığına göre "tanrısal kitapların bilgisinin Grek kültüründünkinden önce gelmesini tavsiye ediyordu". Bu imparatorluk "tavsiye"si birkaç ünlü kişinin heresy ile suçlanıp Kilise'nin resmî lânetlemesine götürmüştü. Batı Aristo'nun ve nev-Eflâtûniyyenin "keşfi"nden sonra Grek ussunun Hıristiyan vahyi ile bir sentezine varmışken Doğu muhafazakârlığına ve IV. yy Peder'lerinin ilk sentezine sıkıca sarılı kalmış[1].

Athos (Aynaroz) manastırının ünlü keşişi ve Selânik başpiskoposu Aziz Gregorios Palamas (doğ. 1296), hasmı Akindynos'a bir mektubunda, İsâ'da yaşamın insana "Tanrı lûtfu ile yaratılmamışlık" tabiatını geçirdiğini, zira bunun tanrısal yaşamla bir gerçek birlik olduğunu, Tanrı lûtfu ile insan "Tanrı görünümünü" alıp "Tanrı" oluyor diye yazıyor.

"Enelhak!"... Devam edelim.

İnsanoğlu "Tanrı lûtfu ile Tanrı" olduğuna göre, yaratılmamış da oluyor şöyle ki yaratılmış Tanrı bulunmuyor. Bununla birlikte bu sadece İsâ'ya verilmiş olan *"theosis"*in sonucu olmakla kalmayıp Tanrı'nın gerçek bilincinin bir koşuludur da. Palamas, Akindynos'a karşı kaleme aldığı anti-heretic yazılarında, yaratılmış varlığın, tabiatı icabı, Tanrı'yı görmekten âciz olduğuna dikkati çekiyor[2].

Yukarda anlattığımız koşullarda Bizanslı hümanistlerin hergün daha çok Batı'ya, Rönesans'ın İtalya'sına dönmeleri doğal oluyordu. Bununla birlikte 1330'a doğru Güney İtalya'lı bir Grek, Calabrialı Barlaam, "gerçek diyanet-kârlık aşkına vatanını terk ediyor", ama aynı zamanda da Aristo'yu kendi öz dilinde tetkik etme amacını güdüyor: Bunların her ikisini de ancak Konstantinopolis'te bulabilirdi. Barlaam burada, sadece lâdinî alandaki bilgileri bakımından değil, aynı zamanda ilâhiyat babında da büyük şöhrete kavuşuyor ve hattâ 1333-34'te kendisine, başkente Birleşme'yi müzakere etmek üzere gelmiş Papa'nın temsilcileri iki Dominiken ilâhiyatçı ile işin ilâhiyat yanını Grek Kilisesi adına görüşme görevi veriliyor.

Barlaam'ın Tanrı'yı bilmek için beşer usuna hiç itimadı yok. Tanrısal teali, Aristo mantığını, prensiplerine göre, ilâhiyata ispatın kanunlarını uygu-

---

[1] *ibd.*, s. I/87-9.
[2] *ibd.*, s. III/13.

lama olanağını tümden ortadan kaldırıyor. Calabrialı feylosof, buna rağmen, tanrısal gerçeklerin varlığını, her türlü mantıkî izahı dışladığı ölçüde, yadsımıyor: Tam aksine, kendisine göre bu hataya düşmüş olan Aziz Thomas'a takılıyor. "Thomas, ve onun gibi düşünen herkes, anlayışın erişemediği herhangi bir şey hiçbir surette mevçut değildir diyor; ama biz bu kanının bir habis ve kibirli iblise yabancı olmayan bir ruhtan geldiğine inanıyoruz, zira tanrısal şeylerin çoğu, beşer bilgisinin dışında kalıyor"[1].

Barlaam, kendi ilâhiyat yönteminin bazı unsurlarının onun tarafından Grek feylosoflardan istiare edildiğini kesinlikle ifade ediyor. Esasen Aristo mantığı prensiplerinin kendi öz sınırlarını ve dolayısıyla Tanrı'nın ifade ve ispat edilemez tabiatını saptamaya yaradığını görmüştük. Ama bu sonuncu tabiatı bile o, feylosoflardan, özellikle nev-Eflâtûniyyecilerden istiare ediyor.

Hattâ daha da ileri gidiyor. Ona göre feylosofların değeri, tanrısallığın bir gerçek ve kişisel deneyine sahip olanlarla, ancak bu mistik imtiyazlıların sadık tilmizleri olma iddiasında bulunan çoğunluktaki kişileri açıkça tefrik etmeleri keyfiyetinden ibarettir. Bu itibarla "deneyli" ilâhiyatçılarla Tanrı hakkında sadece "kanıları" olanlar tefrik edileceklerdir. Bir gerçek ilâhiyatçı olmak için doğruca ve kişisel deney gerekli olup bir bireye yapılmış kişisel vahiyi yansıtandan başka ilâhiyat bulunmamaktadır. "Diyorum ki" diye yazıyor , "havariyunun, peygamberlerin ve bunlara benzeyenlerin yukarısı hakkında bir 'keşif'leri olmuştu;... bu nedenle bunları deneyli ilâhiyatçılar olarak telâkki ediyorum. Böyle olmayanlara, ama imanla bu tanrısal insanlardan tanrısal vahiyleri almış olup bunları sıkıca muhafaza edenlere gelince, bunlar dahi övgü ve beğeniye lâyiktirler, ama anlaşılabilir şeylerin deneyleri bunlarda yoktur".

Ama bu özgü vahiyler Ahd-i Cedid mistiklerinin münhasır imtiyazı olmamışlardı: Bunlardan Grek âkiller de faydalanmışlardı. Bu itibarla Havariyûn, Kilise Pederleri ve aynı zamanda pagan feylosoflar bunları "deneyli ilâhiyatçılar" yapan tanrısal vahiylere nail olmuşlardı. Ayrıca Barlaam bu vahiylerin esas itibariyle zeyrekliğin bir aydınlanmasından (işrakından) ibaret olduğunu, bunun belli bir "gnôsis"e varma olanağını sağladığını belirtiyor ki bu sonuncusu Pederler'de Hıristiyan dogmasının gnôsis'i, feylosoflarda beşer aklı ile tanrısal tealinin gnôsis'i oluyor. Her iki halde de, herne kadar bazı hallerde mantık kanunlarından bağımsız iseler de, salt entelektüel bir vahiy bahis konusudur: Aydınlanma (işrak), "ussun gnostik gücü"nü ilgilendiriyor[2].

İslâm'ın da Suhraverdî'si vardı...

---

1 *ibd.*, s. V/53.

2 *ibd.*, s. V/56-60.

Osmanlı-Türk devleti, Palamas'la Barlaam arasındaki bu tartışmada ileri sürülen felsefî-dinî düşüncelerin çalkantısına sahne olan IX-XV. yy Bizans'ının üstüne oturacaktı. Bu itibarla bu sonuncusunda kalmayı biraz daha sürdüreceğiz.

Gerçekten Doğu'nun Hıristiyan düşüncesinin tarihinde Bizans XIV. yy'ı özel bir yer tutar. Doğu İmparatorluğu ile Bizans Kilisesi, kendi paylarına, kaderlerini uzun zaman için saptayacak olan âcil tercihler karşısında bulunuyorlardı: Yakın ve kesin bir yıkımla tehdit altında olan Devlet, önceden bir dinî birliği gerektirecek bir Batı haçlı seferi sayesinde kurtuluş ümidini besliyordu; Kilise ise, kabul ya da reddetme durumunda olduğu bir hümanisma uyanışı ile karşı karşıya idi. Bu iki tercih arasında bir iç bağ vardı: gerçekten, birleşmenin yandaşları, az çok münhasıran hümanistler arasından çıkmıştı ki bunlar, Helenismin yurtseverleri, İtalya'da Rönesans'ın cezbettiği kişiler olarak, yurtlarının kurtuluşunu ancak Batı ittifakında görüyorlar ve herkesten çok, dinî uzlaşmaya yatkın bulunuyorlardı.

Bütün bunlar Bizans dünyasında şiddetli çekişmeleri intacediyordu ki bu anlaşmazlıklar az çok hor görücü Batı'da kısır "Bizans kavgaları" olarak yorumlanıyordu. Karşılıklı şüphe ve örtülü politik çekişmenin sağlıksız havası içinde birleşme sorunu Grek tarafından yanlış vaz edilmişti ve Bizanslı değerli müzakereciler diyalogun dışında kalmışlardı.

Paleologos'ların zamanında Bizans Kilisesi'nin yaşamış olduğu ve ona çok daha büyük sosyal ve fikrî ışıldama sağlayan büyük dinî ve theolojik uyanışın kaderi böyle olacaktı. Bu uyanış, "hesychasm" adı altında ün salmıştı. Gerçekten IV. yy'dan itibaren "hesychaste" diye "saf dua", ya da "İsâ duası"nı uygulayanlara deniyordu. (ἡσυχία - sükût). Bizans hesychaste'ları daha çok manastırlar ortamlarından gelip Doğu'da, imparatorluk politikası karşısında dogmatik ve Kilise yasalarının kesinliğinin geleneksel yandaşlarını oluşturuyorlardı. Bu Doğu'lu keşişlerin birleşmeye aleyhtarlıkları, bunların Batı'da kötü bir şöhrete sahip olmalarını intac etmişti.

Genel olarak bu dinî uyanış lâdini humanismaya düşman olup Palamismin zaferi, yazın ve sanat alanında "Paleologos'ların Rönesan'ı" denen şeyi durduracak darbe olmuştu. Bu itibarla Bizanslı keşişleri, bir açıdan haklı olarak, halk yığınlarını bilgisiz bırakan "karanlıkçılar" olarak görme eğilimi otaya çıkmıştı[1], İslâm'ın Nakşîleri gibi...

Barlaam, İsâ Adı'nın zikrine insan vücudunu iştirak ettiren dua *Yöntem*'ine çatıyordu ve Tanrı'yı bilme iddiasında bulunan keşişleri "ruhları göbeklerinde olan kişiler" ("omphalopsyque") diye aşağılıyordu. XIII. yy'ın

[1] *ibd.*, s. VI/905-6.

ikinci yarısına ait dua ile ilgili risalelerin bazıları, İsâ duasının zihnî okunuşu sırasında "ussu, ruhun merkezi telâkki edilen kalbe" indirmeyi, dikkati karnın ortasında nefesi biraz tutarak toplamayı tavsiye ediyordu.

Barlaam Tanrı'nın aşkınlık ve bilinemezliğini kesinlikle ifade ediyor ve onu vasıtasız olarak görmenin tüm olanağını yadsıyordu: Sadece "yaratıkların aracılığı ile" bir bilgi kavranabilir. Palamas, Calabrialının bu temel düşüncesine insanlara Tecessüm (Tanrı'nın insan olarak meydana çıkması) ile ulaşılabilir hale gelen tanrısallaşmanın tam gerçeğini ifade ediyor.

Palamas'ın kanıtlarına karşı Barlaam, hesychast keşişleri, müthiş bir iddiaları olduğu suçlamasıyla "Messalian"lara benzetiyor: bedenî gözleriyle tanrısal tözü görebilmek[1].

"Surette eğer zerre isek maanide yohuz...
Ruhül kudsun Meryem'e nefhettiği (üflediği) ruhuz
Peymane-i hurşid ile (güneş kadehiyle) her subh (sabah) ideriz iş (içme)
İsâ ile peymakeş-i bezm-i sabuhuz (sabah şarabı)
Mal ise dünya gamı biz kişti-i nuruz (nur gemisiyiz)
Sofi bizi sen cisim göziyle göremezsin
Aç can (yürek) gözünü eyle nazar gör ki ne ruhuz (Bağdatlı Ruhi)...

Barlaam, hesychast keşişleri Messalianism sâliklerine benzeterek Batı skolastik düşüncesinden de pay alıyor ve her türlü düalist doktrini heresy olarak görme istidadını açığa vuruyor. Bizim açımızdan da çok önemli olan bir noktaya temas etmiş oluyor.

Messalianism, hiç değilse kısmen, düalist dürtülü bir ideoloji olup doktrini, dolaylı olarak, üzerinde aşağıda uzunca duracağımız Paulisiyanism ve Bogomilismi etkilemiş gibidir. Messalian hareketi 350'den sonra Mesopotamya ve Suriye'nin Kuzey'inde ortaya çıkıyor; manihaismle ilişkileri henüz tam açıklığa kavuşmamış olup mezkûr iki tarikat üzerindeki etki derecesi de yeterince aydınlanmamıştır. Paulisyenlerinkiyle karşılaştırıldığında, Messalianların doktrini "öbür uc"u temsil eder: zühd ve takvanın, murakaba (Tanrı'nın seyri), manastır vechesinin "uc"u. Sözcük, "dua edenler"i ifade eden Suryanî sözcükten türemedir. Bu ideolojinin yandaşları İsâ'nın öğretisine dayanıyorlar, Paulisyenlerinkine benzer şekilde. Bu sonuncular gibi sadece Ahd-ı Cedid'i kabul ediyorlar, suretâ Hıristiyan Kilisesi'nin disiplinine uygun görünmek için bunun bazı âyinlerini uyguluyorlarsa da onun etkisiz ve faydasız gördükleri kurum ve dinî eylemlerini (vaftiz, şaraplı ekmek...) reddediyorlar. Manihaist ve Paulisyenlerin iki ana prensip şekli altında açıkca tanımlanmış düalism, Messalian doktrininde sulandırılıyor. Dünyada *kötü ruhlu iblis-*

[1] *ibd.*, s. VI/908-9.

ler, şeytanlar yaşamaktadır. Bu keyfiyet dünyaya gelen her insan için de böyledir. Bu kötü ruhlar ne vaftizle, ne de başka dinî eylemde def edilebilirler. Geriye dua kalıyor. Bir yandan İsâ'nın "bu cins (kötü ruh cinsi) duadan başka birşey ile çıkarılamaz" (Markos 9/29) sözleri, öbür yandan Pavlus'un "durmadan dua ediniz" çağrısını delil olarak göstererek Ruhülkuds'un nimetlerini elde etmenin tek yolu diye duayı öğütlüyorlar. Bu sonuncusu, bütün kirli heveslerden artık *kurtulmuş* tövbekârın yaşadığı vecdlerle tezahür edecektir. Bu tür "kutsal taşkınlık, kendinden geçme", danslar, tepinmelerle kendini gösterir ki kurtulmuş insan bunlarla mağlûb iblisi ezmiş oluyor. Bununla birlikte bu halet sadece ruhu arınmışlara mahsus olup öbürleri, münkün olan en tam bir uzaklaşmaya (günahtan) varabilmek için alabildiğine sıkı bir yaşam kaidesine riayet etmek zorundadırlar. Arınmışın ruhuna gelince, iblis-şeytan bundan tümden def edilmiştir; bundan böyle günah düşünülemez ve dolayısıyla çile ve dua zorunluğu kalkmıştır. Bütün bunlar "Tanrı'nın sevgili yaratıkları"nın her türlü müfrit hareketinin kökeni olacak olup Messalianların orthodox hasımları bunları aleyhlerine kullanacaklardır.

Çile uygulamaları ve aynı zamanda salt bir fakirlik kültü (elle çalışmanın reddi) bu, daha sonra Bogomiller tarafından ele alınacak) ve bir dilenci yaşamı, tarikat mensuplarının içinden geldikleri başlıca alanı hemen belli ediyor: orthodox manastır çevreleri. Hareketin gelişmesi IV. ile VI. yy'lar arasında vaki oluyor: Sadece Suriye'ye münhasır kalmayıp zulümlere rağmen Armeniyye ve Küçük Asya'ya da yayılıyor. Mamafih VIII. yy'dan itibaren bunlardan fazla bahsedilmez oluyorsa da bunu takibeden asırlarda bunların fikir ve uygulamalarının çeşitli heresy'ler, özellikle Bogomiller üzerindeki etkileri belirgin oluyor[1].

Bütün bunlarla çok işimiz olacak, bu kitapta.

*

* *

Ortaçağ uygarlığının herhangi bir dalını tetkik ederken, doğruca dinî olarak tanımlanabilen sorunları ayırdedebilmek daima zor olmuştur şöyle ki din, her Ortaçağ toplumunda, her anlığa değğin ve sosyal konunun ayrılmaz ve kabul edilmiş vechesi oluyordu. Bu, özellikle XIV. yy'da Bizans için doğruydu. Bu yüzyılda İmparatorluk kendisinin sadece bir gölgesine indirgenmişken Kilise, bir müessese olarak, imparatorluk sınırlarının iç ve dışında bu denli etkili olmamıştı. Bu keyfiyet özellikle, keşişlik babında böyleydi. Vaktiyle geleneksel olarak imparatorlar tarafından donatılan ve idare edilen Athos Dağı (Aynaroz) şimdi artık (1312'den itibaren) Patrik'in yetkisine tevdi edilmişti.

---

[1] Kalman Sass.— Messalianisme, *in* Dictionnaire des religions

Bu önlemin tam anlamını değerlendirmek zor ise de manastır çevreleriyle Kilise rütbe silsileleri arasında, daha önceleri mutad olmayan bir ittifaka ve 1347'den sonra Kilise yüksek idaresinin tamamen manastır personeli tarafından ele geçirilmesine yardımcı olmuş olabilir: Patriklik tahtına Palamas'ın tilmizleri oturacaktı.

Devlet'in daha sonraki parçalanmasıyla, patrikliğin öneminin nispî büyümesi nedeniyle işbu manastırların kilise idaresine el atmasının daha geniş anlamı olacaktı. Ostrogorsky'nin işaret ettiği gibi[1] "Konstantinopolis patrikliği, Orthodox dünyanın, Bizans'ın henüz kaybetmediği Küçük Asya ve Balkan topraklarındaki tâbi metropolitlik ve başpiskoposlukları ve de Kafkaslar, Rusya ve Lithuania ile kült merkezi olarak kalmıştı. Kilise Bizans İmparatorluğu'nda en istikrarlı unsur olarak duruyordu". Coğrafî olarak ve manen patrikliğin toplum üzerinde imparatorluk tahtından çok daha büyük etkisi bulunduğu muhakkaktı ve bu etki, beraberinde ekonomik ve politik sonuçları da sürükleyecekti.

Gördüğümüz gibi Bizans orthodoxluğunun en saygın kalesi olan Athos Dağı (Aynaroz), sonunda hesychast hareketin merkezi durumuna gelmişti. Hesychastların en yüksek erekleri Tanrısal Işık'ın rüyeti (keşf'i) oluyordu. Bu "aydınlanma" (işrak)'a varma çabasında özel riyazet "teknik"leri kullanılıyordu. İnzivada zahid İsâ Duası'nı ("Efendi Jesus Christ, Tanrı'nın Oğlu, bana rahmetini sun"), nefesini tutarak tekrar edecekti. Tedricen niyazkâr bir konuşulamaz vecd hissi duyardı ve kendini doğa üstü Tanrısal Işık huzmeleriyle çevrelenmiş olarak görürdü; bu aynı yaratılmamış Işık Tabor Dağı'nda İsâ'nın tilmizlerine görünmüştü.

Tabor Işığı'nın daimî görünürlüğü inancı muhalefetle karşılaşmış ve hesychastların kullandıkları yöntemler özellikle eleştirilip alay konusu edilmişti, başta Barlaam tarafından olmak üzere. Ancak hesychast doktrinin felsefî ve theolojik temelleri sorunu işbu yöntemler konusunu gölgede bırakacaktı. Barlaam Tabor Işığı'nı görme olanağını inkâr ediyordu ve dayandığı nokta, bunun Tanrı ile özdeş olmadığı, dolayısıyla da daimî varlık sürdüremeyeceği, ama Tanrı'nın her yaratığı gibi fani olduğu hususlarıydı. Halkedilmemiş bir ışığın varlığını kabul etmek, bunun en azından, ancak tek başına ezelî ve değişmez olan ülûhiyet olması gerektiğini ifade eder ki bu takdirde dahi bu ışığı görmek mümkün olamaz zira Tanrı gözle görülemez.

Öbür yandan Palamas, dünyada faal olup insanlara tezahür etmiş, ama halkedilmemiş (yaratılmamış), ancak Tanrı'nın bir sonsuz eyleminin tezahürleri olan müteal tanrısal cevher ile tanrısal enerjileri tefrik ediyor. Tanrısal

---

[1] George Ostrogorsky.— *op. cit.*, s. 487.

Cevherin (özün) böyle tezahürü olmasaydı, aslında mevcut olan dünya ile müteal üluhiyet arasında ilişki bulunamazdı. O, (Palamas) tanrısal enerjilerin Tanrı'nın irfanı, aşkı, lûtfunda tezahür ettiklerini ve havariyunun Tabor Dağı-'nda gördükleri ve mistik olan aydınlanmışlara (ilhamiyyûndan olanlara) ebediyen görünür hale konmuş ışığın, birbaşka bu tür enerji olduğunu iddia ediyor. Barlaam'ın ebedî ile fani arasında kesin bir ayırım çizgisi çizmesine karşılık Palamas Tanrı ile insan arasında, Tanrı'dan sadır olan ve kendini insanlığa ifşa eden bir mutavassıt gücün varlığını görüyor. Bu itibarla hesychast doktrin, bu dünya ile öbürü arasındaki büyük aralığın üzerine köprü kurma temel iştiyakını ifade ediyordu ve bu nedenle de, Roma tarafından şiddetle reddedilmişken Bizans Kilisesi'nde çok sıcak karşılanmıştı. Bizans İmparatorluğu için hesychasmın kabülünün kültürel olduğu kadar dinî manası da vardı.

*

* *

Hesychasm hareketi Bizantium'da bile ancak burada ayrıntılarına girmediğimiz mücadeleler sonucu yerleşebilmişti. Ama bu hareketi, büyük sosyal ve politik hareketlere karışmış olarak göreceğiz. Barlaam ile Pirlepe'li Akindynos, saray Grand Domestic'i Joannes Kantakuzenos'un huzurunda aktedilen 1341 tarihli Konsil'de mahkûm edilmişlerdi. Ama onun bütün yandaşlarının hesychasmı tutmadıkları gibi bütün muhalifleri de Palamas'ın doktrinine karşı değillerdi. Bununla birlikte hesychastlarla rakip İmparator Joannes Kantakuzenos arasındaki bağ ne kadar sıkı olmuşsa, dinî kavga, İmparatorluğu iki hasım kampa ayıracak olan politik ihtilâfa o kadar derinden katılacaktı.

Sosyal rahne hergün derinleşiyordu. Artan ekonomik fakirlik, değişik sınıflar arasındaki ihtilâf daha keskin hal alıyor, İmparatorluk zayıflayıp fakirleştikçe kırsal kesimde ve kentlerde büyük kitlelerin sefaleti âdetâ tahammül edilemez duruma geliyordu. Bu her iki yerde tüm refah küçük bir aristokrat sınıfın elinde toplanmış, yoksul kitlelerin kini bunlara yönelmişti.

XIV. yy'ın ortalarına doğru Konstantinopolis'teki naiblikle aristokrasinin önderi Kantakuzenos arasındaki kavga içten içe kaynaşmakta olan sosyal ayrılıkları su üzerine çıkarmıştı. Kantakuzenos'a karşı silâhlı mücadelesinde Alexios-Apocaucos kitlelerin desteğine güveniyor, rakibinin aristokrat yandaşlarına karşı sosyal nefret ruhunu kışkırtıyordu. Bu yüksek derecede yanabilir malzeme alevlere bürünecekti. Hadrianopolis'te (Edirne'de) yerel aristokrasiye karşı bir ayaklanma patlak vermiş ve bu kısa sürede Trakya'nın sair kentlerine sıçramıştı. Aristokrat ve müreffeh sınıfların mensupları, Kantakuzenos'un yandaşları heryerde aşağı alınmışlardı.

Sınıf savaşının en büyük aşırılıkları ve en ileri kinleri, çok karışık nüfusu ile, ve aşırı refahla fakirliğin yanyana bulunduğu Thessalonica (Selânik)'te

yer almıştı. İmparatorluk içinde daima mümtaz bir mevkiye sahip olmuş bu kent, her türlü hürriyet iştiyakının ifade edildiği bir forum olmuş, iyi örgütlenmiş ve çok iyi tanımlanmış bir politik ideolojiyi güden güçlü bir halk fırkasına, Zealot'lar fırkasına sahip bir yerdi. Burada anti-aristokratik hareket sadece halk hissiyatının şiddetli bir patlaması olarak kalmamış, Zealot'ların 1342'de iktidarı ele geçirmelerinden sonra bir süre için başat sistem olmuş. Kantakuzenos'un yandaşları kentten sürüldükten sonra Zealot'lar Thessalonica'da kendi hükûmetlerini kurmuşlardı.

Vali Synadenos kenti terketmek zorunda kalmıştı. Aristokrasinin öbür temsilcileri de selâmeti kaçmakta bulmuşlardı. Mülkleri müsadere edilecekti. Muhafazakâr Kilise çevrelerince Barlaam ve Akindynos'un tilmizleri olarak görülen Zealot'lar aynı zamanda, Kantakuzenos'u tutan hesychastlara da şiddetle karşıydılar. Politik Zealot'lar Kilise Zealot'larının düşmanı olmuşlardı. Bununla birlikte Zealot'lar ihtilâlci sosyal politikalarını belli bir meşruiyet ile mezcetmişlerdi.

İmparatorluğun bu ikinci şehri gücünü büyük kararlıkla ortaya koyup muhaliflerini acımasızca ifna eden bir ihtilâlci anti-aristokratik fırkanın denetiminde kalacaktı. Thessalonica'dan Konstantinopolis'e kadar heryerde aristokrasinin gücü ezilmişti. Kantakuzenos oyunu kaybetmiş gibiydi...[1]

Olayların gerisi, konumuzun dışında kalıyor.

*

* *

Konuyu XIV. yy'da Palamas doktrinindeki "kendine dönme" teması ile kapatacağız.

Tanrı'ya varmak yolu olarak, Eflâtûnî mistik'in sabitelerinden biri olan "kendine dönme" teması daha II. yy'da Hıristiyan ruhanîlerince (İskenderiyeli Klement) benimsenmiş ve daha sonra Origenes, Nyssalı Gregorios ve Evagrios[2] tarafından geliştirilmiş.

---

[1] *ibd.*, s. 511-22.

[2] Aziz Jérôme'un *Pomticus* (Karadenizli) lakabını taktığı Evagrios'u 381'de Konstantinopolis'te edebiyat tedris ederken görüyoruz. Onu papaz yaptıktan sonra Naziansoslu Gregorios onu beraberinde Kudüs'e götürüyor. Orada Nitri manastırına çekiliyor. Diyanetkârlığı örnek olmuş olmakla birlikte pelagianismden suçlanıyor. V. genel Konsil, yazılarından, çıkan çeşitli savları mahkûm ediyor (Encycl. du Dix-Neuvième Siècle, mad. "Evagre").
Pelagius, V. yy'ın Bretanyalı bir heretic olup Tanrı gufranını ve ilk günahı inkâr ediyordu. Akla, ilerde üzerinde duracağımız XVI. yy Bektaşî şairi Azmi Dede'nin bir kıtası geliyor:
"Bin cehennem olsa korkmam birinden
Rahman (kullarına acıyan) ismi nâzil değil mi senden (senden inmemiş miydi)
Gaffur-u zünubum (günahları affediciyini) demedin mi sen
Affet günahımı, yalancı mısın?"....
Azmi Dede de az "heretic" değilmiş!...

Eflâtûnîyye'de, ruhun kendi üzerine bir dönüşü. Tanrı rüyetinin başlıca koşulu olup mutlaka bedenin terkini gerektirir: "Bir şeyi yanlışsız bilmek durumunda olursak ondan (bedenden) ayrılmamız ve kendinden ruh ile şeylere kendinden bakmamız gerekir". Gerçekten ruh, tanrısal tabiatlı olmakla maddî bedenle bağlarından bir kez arındıktan sonra kendini görerek Tanrı'yı görür.

Her iki mistik (Eflâtûnî ve Hıristiyan) arasında, doktrin düzeyinde "köprü" işini görecek olan öğe, İncil'in insanda tanrısal sûret düşüncesi oluyor. Bunu Origenes ve Nyssalı Gregorios'ta buluyoruz. Evagrios'ta da, XIV. yy hesychasmına kadar Doğu'nun ruhanî geleneğine aynen girecek olan birçok ifadeye rastlıyoruz. Ruhanî iktidarın içebakışı onu, aynı zamanda, bizatihi kendi içinde, "Tanrı'nın yeri" olan kendi öz ışığını seyretmeye götürür. Evagrios'ta bu mistik, maddîliği Tanrı seyrine engel teşkil eden bedenden bir çıkışı çok açıkça farzettirir.

Keza başka yerde de Tanrı'nın bu kez ruhunda ve bedeninde bir bütün olarak telakki edilen insan içinde mekân tuttuğu doktrinine rastlıyoruz.

Dua-zikr yöntemlerini öneren risalelerin birinde şunları okuyoruz: "Gerçek ve yanılmadan dikkat ve dua, dua sırasında ruhun kalb üzerine dikkatini toplamasından, daima bu sonuncusunun içinde gelişmesi ve Tanrı'ya niyazlarını bu kalbin derûnundan arzetmesinden ibarettir". Burada bahis konusu olan "kalb", yazar için doğruca psikolojik bir işlevi ifade etmeyip bedenî uzvun kendisiyle özdeşleşiyor, insanoğlu bölünemez ve tümüyle Tanrı'nın zikrine iştirak edebilen ve iştirak etmesi gereken bir psiko-fizyolojik uzuv olarak düşünülüyor: "Sana söylediğimi yapmaya çalış; sakin bir hücrenin köşesinde yalnız oturup kapıyı kapa ve ruhunu nafile ve cismanî herşeyden uzaklaştır; sonra sakalını göğsüne bastır ve hassas gözünü, ruhunun tümüyle, karnının ortasına, yani göbeğe doğru yönelt; serbest teneffüs etmemek üzere havanın hareketini burun deliklerinde tut ve gönlünün derûnunda, ruhun güçlerinin doğal olarak oturdukları kalbin yerini, ruhanî olarak ara. Önce, aşılamaz bir karanlık ve bir kalınlık bulacaksın; ve gece gündüz böyle davranmakta ısrar edersen, yâ mucize, sonsuz bir meserret bulacaksın; gerçekten, ruh kalbin yerini keşfeder etmez derhal inanmamış olduğu şeyi görür; zira kalbde bulunan havayı görür ve kendini bütünüyle ışıkta ve büyük bir ileriyi görme ile giyinmiş olarak görür...".

Palamas, bir insan zihninin Tanrı'nın lûtfu olmaksızın sahibi olabileceği bilgiden tamamen farklı "doğaüstü bilgi"den bahsettiğinden, onun için bahis konusu olan, Tanrı ile mistik birleşmenin bir vechesi oluyor: Tanrı'nın buna lâyik olanlarla birleşmesine gelince, mükemmeliyetiyle bütün öbür tür birleşmeleri seçiyor. Tanrı aşkı aşırı bol olup bu aşk, gerçekten tektir. İsâ merkezli bu ruhaniyet, yukardaki "yöntem"lere açık bir anlam veriyor: Hesychastlar

Thabor Dağı'nda havariyûnun yaptığı gibi Tanrı'yı, kendilerinin dışında aramıyorlar, O'nu kendilerinde, kendi öz bedenlerinde buluyorlar[1].

Yunus başka türlü mü düşünüyordu?....

Evet, üzerinde uzunca durduğumuz bu hikâye, İslâmî tarikatların tetkiki sırasında, yine kendini bize dinletecek.

*
* *

Bizans, bütün bu çalkantıları yaşarken, ne tür bir ekonomik ve sosyal safhadan geçiyordu? Tekrarlamaktan bıkmayacağımız gibi, heresy'nin olduğu yerde derin ekonomik ve sosyal rahatsızlık vardır. Ne boyut almıştı bu rahatsızlık?

Daha IV. yy'ın başından itibaren metinlerin zımnî olarak kullandıkları sosyal sınıflama, zenginlerle fakirler arasında bir çatışkıya dayanma eğilimini gösteriyor. Bunun dışında fakirler, farklı sosyal durum ve rollere tekabül eden iki farklı tâbirle ifade ediliyorlar: esasen yetersiz olan yaşam vasıtalarının bir kısmını bizzat sağlayan faal fakirle faal olmayıp tamamen yoksun ve ona verileni alabilen fakir. Zenginlerle fakirler çatışkısı, yurttaşlarla yurttaş olmayanların, *honestiores*'lerle *humiliores*'lerin (saygınlarla esafilin), bağışçı yurttaşlarla yararlananlarınkinin yerini alma eğilimde oluyor ki sonuncular, Roma İmparatorluğu'nun güzel günlerinde sitelerdeki sosyal ilişkilerin temelini teşkil ediyorlardı. Bu yeni çatışkı, gerçeği o güne kadar ezici medeni ilişkilerin ifadesi tarafından gizlenmiş sosyal ilişkilerin ekonomik vechesini gün ışığına çıkarma özgünlüğünü haiz oluyor. Gerçi, hiçbir sosyal düstur birdenbire ortaya çıkmaz. Beraber ya da karşı karşıya ama herzaman ayrılmaz zenginlerle fakirlerin çatışkısı, bunlardan önce gelen medeni çatışkıları, değiştirmekle birlikte, devam ettirir.

Buradaki sorun hiç şüphesiz, fakirlerinki olmakla birlikte fakirlik, son tahlilde ancak bir ekonomik ve sosyal sınır, bir genel ilişkiler ağı içinde tutarlı bir bütün olarak, tüm topluma irca edilerek tanımlanabilir. O, bu ağın bir anahtarı olmaktadır.

Fakirler, herşeyden önce yeniden yaşamak, düşünebilmek zorundaydılar. Bunların besinleri ve özellikle meskenleri sadece miktar ya da basitçe maddî farklar arzetmekle kalmayıp, tamamlanmamış bir kişiliğin statü aşağılığını ifade ederler. Bu zavallı Bizanslı fakirlerin tarihi ve de içinde doğup yaşadıkları toplumun tarihi, insanları tüketmek, üretmek, siyasî veya ruhanî yetkelerin, aile, kent, köy, manastırların baskılarını çekmek için bir araya getiren topluluklar halinde şekilleniyor. Bu sonuncuların (manastırların) dışında işbu

[1] John Meyendorff.— *op. cit.*, s. XII/188-206.

toplulukların varlığı Hıristiyanlıktan çok öncesine çıkıyor ve sonra Hıristiyanlaşmış toplumda, bunların sosyal işlevlerini ve malların üretim ve yeniden dağıtımındaki göreceli önemlerini sonunda değişikliğe uğratan farklılıkta kendini devam ettiriyor. Bunlar, bu çağın Bizans toplumu içinde malların dolaşımının yorumlanacağı kadrolar oluyorlar. Bu dolaşım üç türlü oluyor, genelleşmemiş ve belirten olmamış kâr sağlayıcı intikal, bağışın çok çeşitli antik ve Hıristiyan şekilleriyle karşılıksız intikal, zorunlu intikal, toprak rantı, vergi, zorbalıkla alma, (*non-economic constraint*) ekonomi dışı zorlama. Bizans toplumu böylece Roma çağından tevarüs ettiği sisteme uygun olarak kırsal kesimden kentlere akıyor. Ama bunda da ilk Hıristiyan asırları boyunca kentsel ve kırsal şekillerin kendilerinde değişmeler, bunların göreceli önemlerinde farklar, insanların uzun veya şiddetli hareketleri yaşanıyor. Netice itibariyle, Bizans fakirliğini konumlandırabilecek tek bir değerler ölçeği kurmak münkün olamıyor şöyle ki böyle bir ölçek var olmamış, malların her bir intikal türü bir özel sosyal ilişkiyi tanımlıyor ve bunda oyun arkadaşlardan biri fakir olarak niteleniyor.

Fakirliğin yükselmesi, herzamanın *humiliores*'inin yeni bir doğrulaması mıdır; veya gerçekten yeni bir sosyal dengesizlik midir, sabit kalmış üretim olanaklarına göre yığılmış insan fazlalığı mıdır, veya maliye ve toprağın sahibinin zorlamasının bir hoyrat artışı mıdır, böyle ise neden? İşte bütün bu sorunların sonuçları, toprağın sahiplerinin sosyal tarihini, para ve fiyatların ekonomik tarihini, idarenin taleplerinin politik tarihini yakından yakına tazammun eder[1].

Sorun örgütlenmiş dernekle ondan taşan örgütlenmemiş halk kitlesi arasındaki bir karşıtlık içinde ele alınacaktır. Kentsel üretimin dernekler halinde yapılanması ve bununla az bollaşması içinde fakir emek arzının çatışması gibi; imparatorluk kentinin siyasî yaşamı iyice yerleşmiş fiilî kaidelere uymaktaydı ki bunu fakirlerin kentlere doğru akışı altüst edecekti. Bu işte dikkatimizi halk meclisi toplayacaktır. Bu toplantı Antakya tiyatrosunda ve özellikle hipodromda vaki oluyordu ve burada imparatorluk yüceliğinin sembolü de yayılıyordu. Bu toplantı bir istişarî erk mahiyetinde idi ama çoğu kez de kesin olacak kadar güçle ifade ediliyordu. Mamafih, böylece tâbirin temel anlamında siyasî olmuş bir örgütlenme, sirkin fırkalarındaki karşıtlıkta nihaî şeklini bulmuş gibiydi. Bu fesat topluluklarının sayısı prensipte dört, pratikte iki idi. Bunların Roma öncelleri ne olursa olsun bu fırkalar Konstantinopolis'te ve Byzans dünyasında yeni bir yüz ve de özgül önem kazanmıştı ki bu keyfiyet özellikle II. Theodosius ile Heraklius'un saltanatları arasında kendini kabul ettirmişti.

---

[1] Evelyne Patlagean.— Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance 4e-7e siècles. Paris 1977, s. 1-6.

Hayli mürekkep akıtmış bu sorun G. Manojloviç (*Le peuple de Constantinople, Byzantion 11, 1936, s. 617-716*) tarafından şöyle vaz edilmiş: fırkalara önce hipodromun, ve belki de tahkimatın (surların) masrafları yüklenmiş ve bu sorumluluk onları dernekler haline getirmiş ve böylece eski bir Grek politik geleneğine sahip bir ülkede, kent milisi işlevleri ve kentin mahallelerine dağıtımı ile güçlenmiş bir siyasî rol verilmiş. Yazar, bu fırkaların sosyal ve dinî seçimleri ve bunları sosyal bileşimleri sorununu cesurane şekilde vaz ediyor: Yeşiller, zaman zaman heterodox olabilen kent işçileri, ve orthodox, VI. yy imparatorlarının himayesindeki büyüklerin, yüksek memurların ve yüksek ruhban sınıfının fırkası olan Maviler. Yani sirkte renklerin karşıtlığı, iki sosyal grubunki oluyordu: Mavi'lerin resmî ve toprağa dayalı aristokrasisi, imparatorun fırkası ile Yeşil'lerin tüccar ve zanaatkârların münhasıran kentsel çevresi. Ancak, bu fırkaların herbirinin, sinesinde bir sosyal eşitsizlikler sıralamasını da barındırdıkları gözden uzak tutulmayacaktır.

Fırkaların heresy'lerle ilişkilerine gelince; Mavi'ler, bir iyimser ve olduğu gibi bir dünyaya iltihak düşüncesinde bir ilâhiyata dayandığı ölçüde idareci sınıfları kendi içlerinde topluyorlar. Yeşil fırka ise çalışanların sınıflarının ve "ıstırap çekenlerin" sınıflarının fırkası oluyor şöyle ki bunun içinde, müşterek yanları kötülüğün varlığının kabulü olan birçok dinî seçimi, gecikmiş paganism ve büyücü, Manihaism, Messalia tipi Hıristiyan heresy'lerini biraraya getiriyor: dinî seçim her hal ü kârda onun gözünde esas olup sosyal bileşimi bu seçim saptıyor.

Sitelerdeki karışıklıkları teşvik eden çeşitli karşıtlıklara ulaşmak ve hattâ daha derinlerde bu karşıtlıkların bizim için anlamlı ekonomik ve sosyal gerilimleri aramak istenebilir. Ancak bu, olguların izahından çok bunları zorlar. Bu itibarla, doğruca tezahüratın tipolojisinin saptanmasından başlamak gerekir şöyle ki tipoloji, ileri sürülen bahane ne olursa olsun, hepsinde aynı ve antik çağın toplumsal kümeler arasındaki karşılıklı bağımlılık biçimlerince saptanmıştır. Şiddetli gösteriler, sebeplerine göre sınıflandırılabilirler ve bu takdirde bunların arasından ne kadar azının ilk bakışta yakalamayı düşündüğümüz gerilimlere atfedilebileceği derhal görülebilir. Bir küçük seri böylece kenara bırakıldıktan sonra, bir dinî, ethnik, politik, kent haydutluğundan gelen kişisel renk altındaki gösterilerde bizim için anlamlı ekonomik ve sosyal karşıtlıkları bulmanın ne denli yerinde olduğu görülecektir. Ve nihayet, topluca ele alınmış bir kitle içinde çeşitli sosyal grupların varlığı sorgulanabilir[1].

[1] *ibd.*, s. 204-7.

Bu son paragraftaki mülâhazaların bizim bu kitaptaki araştırmamız bakımından ne denli önemli olduğunu vurgulayarak devam edelim Bizans alanında kalmaya.

Ve nihayet bizatihi kentsel çerçeve. Kentin, Greko-Romen geleneğinin kültürel ve politik değer yüklediği kent kadar, bireyin, kentsel yaşamın kaidelerine ve âdetlerine bağlılığını belirttiği mahaller de aynı değerlerde yüklü oluyor. Kentsel yaşam, sürüp giden karşılaşma olanakları ve site hayatına bağlı yararlardan topluca faydalanma ile tanımlanıyor: İdareci sınıflarda kültürel yararlanma, hergün kalabalıklaşan ve çok karma bir halk için o andaki zevk. Böylece de, içinden karışıklık ve nizamın ilk şekillerinin çıkacağı siyasî anlaşmazlık ortaya çıkıyor. Sadece tiyatro ve hipodrom halk toplanmaları için tek mahaller olmayıp bu toplanma geçici olarak başka yerde de vaki olabilir. Gelip geçenlerin dirsek dirseğe geldikleri, ışık donanmaları ve eğlencelerin yapıldığı revaklar, gösterilere de mekân oluyorlar: Örneğin, 381'de Konstantinopolis'in Ariusçuları bütün kent kiliselerinden kovulunca, surların dışında bir âyin icrası için buralarda toplanıyorlar. Aynı bütünlük ve bayağı düzeyde, halk kaynaşmasının sürdüğü ve gerektiğinde yükseldiği meyhanelerin de önemini hatırlatmak yerinde olur. Bu gibi örnekleri Antiokheia (Antakya)'da görüyoruz. Libanios[1], vergi koparılmalarına karşı bunları savunuyorsa da kent karışıklıklarındaki rollerine ağır şekilde tanıklık ediyor. İoanes Chrysostomos da buralarda yeni yılı kutlamak için vaki olan içki âlemlerinin pagan karakterini vurguluyor.

Kent uygarlığının bir değerli süsü olan hamam, herzamandan beri halkın bütünleşmesinde güçlü ve bazen de tehlikeli addedilen bir yardımcı olmuş. Hakkında geleneksel ve şeytana yüklenen ahlâksızlık iddialarına bundan böyle pagan ve hattâ Yahudi eğilimleri de ekleniyor. Bununla birlikte hamam, koşullar elverdiğinde, bir toplanma yeri de oluyor. Bu taktirde hamamın tek işlevi, toplanma yeri olmasına münhasır kalıyor. Buraya asılan bir ilân kamuya mutlaka ulaşıyor.

Bütün bu ilişkiler manzumesi içinde kilisenin de bir yeri vardı şöyle ki sair toplanma yerlerinden bazen çok az fark arzederdi. Halk burada toplanmayı ihmal etmezdi. Bu hususta heretic kiliseleri de öbürlerinden değişik durumda

---

[1] Antiokheia'lı Libanios (314-393) bir Yunanlı sofist ve hatip olup söylevleri ve mektuplarıyla Antakya ve Doğu Roma İmparatorluğu'nun IV. yy'daki siyasî, toplumsal ve ekonomik yaşamına ışık tutan temel kaynak olmuş. Konstantinopolis'te başladığı öğretmenliği Nicomedia (İzmit)'te, 354'den sonra da Antakyada kurduğu ve kısa sürede ünlenen okulunda sürdürmüş. Derslerinde ve yazılarında klasik yazarlara ağırlık vererek yükselen Roma karşısında Yunan geleneğini korumaya çalışmış. İmparator Iulianus'un dostluğunu kazanmış. Tanıdığı ve değer verdiği Hıristiyanlar olduysa da Hıristiyanlık olgusunu gözardı ederek yaşayıp yazmış (AB). Anlaşıldığı kadarıyla, kendisinden epey söz edeceğimiz bu yazarda, pagan kalıntılar ağır basmış.

değildi. Topluluğun gayrimeşru addedilmesi birşeyi değiştirmiyordu. Kısaca kilise, kitleyi bazen çok büyük olabilen bir heyecanlı gerilimde birleştirme hususunda öbür buluşma yerlerinden farksız olurdu. İşte bu zaman bir ayaklanmanın çerçevesi olabiliyordu. Gerçekten bir kilisenin işgali, bir kişi ya da tarikatin haklarının tezahürü olarak büyük önem taşırdı. Buna dair çok örnek verilebilir.

Kilisenin tiyatroya karşı tavrı, ilerde ayrıntılarını vereceğimiz Bâb-ı Meşihat'ın Karagöz ve meddahlara karşı olumsuz tavrından farksızdı. Tiyatro gayri ahlâkî olmakla kalmıyor, paganisme bulaşıyor ve bu keyfiyet onun başlıca tehlikesini oluşturuyor; bütün Hıristiyanlara ve resmen de kilise adamlarına hitaben ard arda kınamalar yayınlanıyor ama bunların hiçbiri halk nezdinde etkili olmuyor. Tiyatro personeli, sirk ve açıkhava tiyatrosununkiler gibi Kilise'den ihrac ediliyor. Çok sayıda örnekle saptandığı gibi tiyatro, *demos*-'un toplanıp kendini ifade ettiği bir mahal olarak görünüyorsa da herşeyden önce kitlenin bayıldığı, tutkuları tahrik eden bir yer olarak duruyor ve bu haliyle de Kilise'nin mahkûm edip çekindiği, elit tabakasının küçük gördüğü, dolayısıyla bilkuvve bir ayaklanma mahalli oluyor.

Ve şimdi, anlar. Gerçekten, sosyal ilişkilerde heyecan perdesinin arttığı, ayaklanmaların boşalabileceği koşulları meydana getirebilen bayramları zikretmek gerekir. Burada da, hergünün uygulamasında pagan ve Hıristiyan fırsatlar birbirlerine yakın oluyorlar. Bunların bir çokları; pagan kokusu, uygunsuz dansları, maskeli alaylar, genel neşe dolayısıyla Kilise tarafından mahkûm edilirken Devlet'ten destek görüyor.

Kısaca, V. ile VII. yy arasında Bizans kentleri, kitle gösterilerine sahne oluyorlar ki sonuncular çoğu kez sürekli şiddet hareketlerinin fitili oluyorlar.

Ortaya bir ilk gerçek çıkıyor. Ekonomik zorlukların açıkça teşvik ettiği ayaklanmalar, bütün bu dönem için seksenden fazla örnek arasında parmaklarla sayılabilecek miktarda olup en ses getirenlerden sayılmıyorlar. Bunlardan bir tanesi açıkça fakirler ayaklanması olarak niteleniyor (553) ve Konstantinopolis'te bronz fiyatının olumsuz değişmesinden kaynaklanıyor. Gerçek geçim ayaklanmaları da, 409, 412 431 ve bir tane de 601'de buğday ya da ekmek yokluğundan patlak veriyor. Bunların nadir oluşu, kamu yetkelerinin başkentin düzeninin idamesine gösterdikleri dikkat sayesinde oluyor. Ama, ayaklanma patlak verince bu, sadece en fakirleri değil, kentin bütün esnaf ve zanaatkâr tabakasını da etkileyen bir yiyecek ve hammadde sağlamasındaki kusurdan kaynaklanıyor. Gerçekten bunları yazan vakanüvisler, *demos* ya da *populus* genel fâbirini kullanıyorlar. Pahalılık da, aşırı vergiler de bazen bu tür hareketlerin nedeni oluyor[1].

---

[1] Evelyne Patlagean.— *op. cit.*, 207-216.

Bunların, konumuzla ilgili bazı ayrıntılarına aşağıda girmeden önce, bahis konusu zaman aralığı (IV.-VII. yy) içindeki Bizans'ın sosyal yapısını özetleyeceğiz. Fakirlik durumu iki türlü tanımlanabiliyor: biri, bireylerin tüketim ve faaliyetleri yoluyla ekonomik tanımlaması olup öbürü, Bizans toplumunun o çağlardaki öbür insanları bağlamış olan kuvvet, çıkar ya da dayanışma ilişkilerinin tümü yoluyla bir sosyal tanımlama oluyor.

İlk bakışta fakir, kendini tüketimiyle tanımlıyor: beslenme türü, buğday ve kuru bakliyata dayalı, muhtemelen hayvansal üründen yana fakir olarak gözüküyor. Herne kadar bu hususlaki kaynaklar hataya götürebiliyorsa da, mucizevî sağaltmalar konusunda betimlenmiş fiziyolojik ve aklî dengesizliklerin bir bölümü, beslenme kusuruyla izah edilebiliyor. Fakir ayrıca yoksulluğu maddî olduğu kadar hukukî olan bir meskenle de kendini belli ediyor. Ama fakirlik özellikle üretim alanında bir özgül durum olarak beliriyor. Ve sosyal kategori, ya da daha doğru olarak, sosyal kademelenmenin basamağı olarak tanımlanmasının en açık izahı burada yatıyor. Fakir, iş ve işsizliğin belirsiz ve değişken sınırında bulunuyor: ya fiziksel olanaksızlık ya da istihdam yokluğu nedeniyle işten mahrum kalıyor, ya da sürekli olmayan ve niteliksiz işlerde çalıyor ki bu takdirde, bedeli hayvan enerjisi ya da köleninki ile kıyaslanabilen bir enerji miktarının üreticisi oluyor. Bu dönemde fakir çalışma hiçbir surette köle çalışmasına rakabet etmiyor. Bu sonuncusu evlerde de, kırsal kesimde de mevcut olup esas itibariyle istikrarlı olarak tanımlanıyor.

Fakirin tediyesi, çalışmasıyla aynı türden oluyor. Onun gibi kesintili olup en iyisinde, bağışın karşılıksız tediyesine değiştiriliyor. Her hal ü kârda, az ya da çok sıkı olarak beslenme ihtiyaçları üzerine öykünüyor ve fakirliği, sadece beslenmeye ve derhal tüketime matuf aynî tediye miktarının çokluğu ile orantılı oluyor.

İşin aslına bakılacak olursa Bizans toplumu bu çağda tümüyle fakir olarak gözüküyor şöyle ki üretim ve bunun verimi, insan sayısına göre esnek olmayıp bu sayının değişmesini takibedemiyor. Bunun, burada saymayacağımız çeşitli nedenleri var. Bizans'ın genel sosyal yapısını da tekrarlamayacağız[1].

Fakirliğin ekonomik çıplaklığı, muhtemelen bunun sayısıyla daha da artıp Roma'nın üzerine örtmeyi bildiği yurttaşlık örtüsünden de yoksun olarak merkezî kalmış olan insan ilişkilerinin değişimini sürüklüyordu: bundan böyle iyice maddî ve tekdüze olacaktı. Böyle olunsa da namütenahi genişleyecek ve sadece tüketim mallarını değil, üretim araçlarını da kapsayan bir yeniden dağıtım bahis konusu olacaktı. Böylece de bağış, üretim ve değiş tokuşların sürekliliğini kesin olarak sağlamaya yardımcı olacaktı. Kaldı ki kentli elit tabaka,

[1] Bu hususta bkz. Burhan Oğuz.— Türkiye halkının C.I, s. 127-8.

Hıristiyanlaşarak hiç değişmemiş, piskoposlar da bunların arasında yerlerini almışlardı.

*
* *

O çağın insanlarının gözünden olağan sosyal yapı, iyice kademelendirilmiş (hiyerarşik hale getirilmiş) iki terimli bir değerler karşıtlığının yardımıyla teşekkül etmiştir; bunlar doğanın, toplumun, dinin kategorilerini örgütleyip birbirlerini büyük bir tutarlılık içinde desteklerler şöyle ki, bütün yapıyı sarsmadan birine dokunmak münkün olmaz. Bu keyfiyet özellikle, düalist heresy'lere karşı hükmedilmiş mahkûmiyetlerin gerekçeleriyle ispatlanıyor. Bu heresy'ler, işbu karşıtlıkları ortadan kaldırmadıkları zaman bunların eksiksiz devrilmelerine tevessül ederler ve böylece normal yapıyla tamamen bakışık (simetrik) bir ters yapı oluştururlar. Bunların patlayıcı güçleri ve oluşturulan toplum için tehlikeleri buradan kaynaklanır. Bunların orthodox hasımları işi açık seçik görmüşlerdir.

En dolaysız ve gösterişli devirmeye ve sembole en uygun gelen karşıtlıklar, insan yaşamının sosyal ve dinî kaidelerin temeli olarak tanımlanmış doğal durumunu vurgulamaktadır. Heretic'ler, bedensel ihtiyaçların tatmininde hiçbir kaideye saygı göstermiyorlar. Bu babda olağan zaman taksimi çöküyor. Epiphanios[1], Messalian'ların, dua ile fiziksel gerekler arasındaki günlük bölüşmede her türlü yol yöntemi ihmal ettiklerini, herhangi bir zamanda yiyip içtiklerini, canlarının istediği gibi, iştah durumlarına göre bazen gece yarısı bile bunu yaptıklarını kaydediyor. Heretic'ler, zorunlu kılınmış oruç günlerinde yiyorlar ve pazar günü oruç tutuyorlar: bunu da Gangra (Çankırı) Konsili tutanaklarından ve daha başka birçok benzeri kaynaktan öğreniyoruz. Yani bunlar, Kilise'nin emrettiği herşeyin ya tam tersini yapıyorlar, ya da onun sınırladıklarından tümden vazgeçiyorlar.

Ama insan halinin en anlamlı yapıcısı, cinsiyetler arasındaki fark olup bunları, bir yandan cinsî cazibe, toplumda da erkeğin hiyerarşik üstünlüğü birleştiriyor. Aziz Pavlus bunda ağır basmış[2]. Günlük yaşamda cinsiyetlerin ayrımı, kadının uzun saç ve giysisi, dinî ehliyetsizliği, erkekle kadın arasındaki doğal, sosyal, manevî ilişkiyi belirtiyor. Heretic'lerin inkârı, herşeyi altüst ediyor. Gangra Konsili Pederleri, kadınların çoğu kez, tâbiiyetlerini simgeleyen saçlarını traş ettiklerini, erkek elbiseleri giydiklerini ifade ediyorlar. Bu itibarla, Kilise'nin reddettiği cinsî heyecan, artık övülmeye değer bir çileci

---

[1] Aziz (315-403), erken dönem Hıristiyan Kilisesi tarihinde heretic saydığı inançlara karşı mücadelesiyle tanınan piskopos.

[2] "Fakat bilmenizi isterim ki her erkeğin başı Mesih, ve kadının başı erkek...tir. (I. Korintoslulara Mektup, XI/3).

zafer değil, doğruca doğal nizamın bir rezilâne inkârı olmuş oluyor. Epiphanios, heretic güruhlarının sokaklarda, serseriliklerinin onları sevkettiği yerlerde karmakarışık yattıklarını kaydediyor. Humus[1]lu Simon, canı istediğinde herkesin önünde hiç utanmadan karnını açıyor, çırılçıplak kadınlar hamamına dalıyor; bazen de ona sürekli cilve yapan iki fahişe arasında sokaklardan dans ederek geçiyor. Daha başka kayıtlarda Filistin'de keşişlerin âlemin arasında yaşadıklarını, meyhanelere devam ettiklerini ve kadınlarla birlikte hamam yaptıklarını görüyoruz. Heretic cinsî lâübalilikte doğa kanunlarının, cinsî sorunları, nişanlanmaları, evlilik ve manastır tecerrüdünü tanzim eden kurumların inkârı suçlaması, yeterince ağır bir yakınma oluyordu.

Gerçekten sosyal ve dinî örgütlenmenin cinsiyetlerin kademelendirilmiş tefriki üzerine dayandığı ölçüde, işbu cinsiyetler arasında her türlü karışıklık şekli bunun aksine, devrilmesini belirtir. Paulician'lar da tam cinsî lâübalilik ve mahremi ile zina suçlamasına maruz kalacaklardır.

Bütün bunların Anadolu'da İslâmî koşutluklarını göreceğiz.

Aynı şekilde heresy sosyal nizamı tahrip ediyor ve Kilise'nin bu nizam içinde yeri var. Onu teşkil eden ilişkiler altüst oluyor ve çeşitli tasnif prensipleri yok ediliyor. Sadece Gangra Konsili'nin Pederleri, köleliğe önemli bir yer vermişler ve bazı kölelerin efendilerinden kaçtıklarını ve bir elbise değişmesinin burada da bir hiyerarşinin inkârı olarak belirdiğini ifade ediyorlar. Şamlı İoannes Damaskenos[2], kaçak kölelerin Messalian gizli ve gayrimeşru küçük toplantılarında karşılanmalarını açıklıyor; onun altını çizdiği yasa çiğnemesi, kölelik müessesinin kendisini değil, sığınma hakkı için kabul edilmiş kaideleri hedef alıyor.

Heretikler için keşişin, papazın varlığının anlamı kalmıyor. Mesopotamya ve Suriye'de çok sayıda bulunan heretik keşiş, çalışmayı ve cinsiyet ayırımını reddediyor.

Düalist heresy'ler, heretic modelinin köşe taşı, mevcut sosyal modeli devirerek onu yok ediyor şöyle ki işbu mevcut sosyal modelin teessüsünde dahli bulunan bütün nizamlara dokunuyor. Doğal nizamda, heretic model, cinsiyetlerin kademelerini ve zamanın toplumunun cinsî vakıayı kapatmayı aradığı manastırın sair seçeneğini de ilga ediyor. Sosyal nizamda, koca ve karının, ana baba ve çocukların düzeninin teşkil ettiği evlilik müessesesini feshediyor. Böylece de evliliğin heretic inkârı başlıca bütün bir sosyal dokunun inkârı oluyor.

---

[1] Suriye'de, Asi ırmağı kıyısında eski adıyla Emesus kenti: Severuslar sülâlesi döneminde birinci derecede rol oynayan güneş tanrısı El-Cebel'e adanan tapınağı ile ünlü.

[2] Bu Kutsal kitap tefsircisi, hatip, feylosof, şair, ilâhî yazarı din bilginine Orthodox Kilisesi bir de Khrysorroas (*Altın Döktüren*) unvanını vermiş...

Düalist heresy'yi niteleyen sosyal dokuların devrilme ve inkârı gibi tam bir dünyaya tepkinin nedenini tek bir düsturda toplamak kolay görünmüyor. Keza bir sosyal rahatsızlıkla heresy tarafından getirilmiş bir inkârcı sosyal modelin uygulamaya konması arasında neden-sonuç bağını muntazam şekilde saptamak da hayalî oluyor. Nitekim, buraya kadar gördüğümüz olgular, haylı genişçe heresy ile fakirlik arasındaki tekabülün, ne denli sık ve önemli olursa olsun, gerekli ve yeterli olarak tanımlanması için hiçbir zaman tam olmadığını gösteriyor. Bizans alanında, X. yy Bulgar Bogomil'lerinin, Papaz Cosmas'a göre[1], çoğunlukla fakirler arasından çıktıkları anlaşılıyorsa da keyfiyet Paulician'lar için besbelli değildir şöyle ki bunlarda mahallî bağıntı, esas nitelik olarak beliriyor.

Gerçi ilk bakışta, ekonomik ve sosyal sınıflanmanın inkârının aşağıdakilerin hiddetini ifade ettiği, Kilise kademelerinin hor görünmesi ve kadınlara seçkin rol izafe edilmesi ile tezahür eden doktrinin inkârının bir sosyal hınçı ifade edebileceğini düşünmek eğilimi olabilir. Bununla birlikte, eldeki metinlerin tümü, bu dönemde heresy'nin sosyal kaynağının homogen olmadığını gösteriyor. Bu kaynakları oluşturan kişilerin fakiri de var, zengini de. Keyfiyet heresy'den heresy'ye de değişiyor: Justinian'ın Ariüsçuları bastırması sırasında topladığı servetler sayılıyor. Ama kesin olan, heresy'de köylerin varlığı. Bildiğimiz ve daha da göreceğimiz gibi köylü mukavemetleri çoğu kez paganismin ya da heresy'lerin dinî şekline bürünüyor. Ancak şimdiden heresy'nin mahallî sürekliliğinin ne kadar çarpıcı olduğunu kaydedilim: o, Suriye alanında ve Armeniyye sınırında, Helenleşmeye bir mukavemet şeklini alıyor[2].

*

* *

[1] Bunu ilerde görecegiz.

[2] Evelyne Patlagean.— *op. cit.*, s. 136-143, 423-424.

BİZANS'TA FIRKALAR VE TARİKATLAR

Bizans'taki fırkalar, başlarda, "Kendilerine atlar, arabalar, arabacılar-sürücüler beslemeyi, hipodromda bunlarla yarışmayı, halka ve Basileus'a atlı güreşlerini seyrettirmeyi iş edinmiş birkaç yüz kayıtlı üyenin oluşturduğu topluluk-dernek" olarak tanımlanmışsa da bu, Bizans'ın μέροζ 'εψα δημοζ'una (yani mutat olarak *factio*'dan anladığımıza) tekabül etmeyip sadece eski Roma-'nın *factiones*'lerine uymaktadır. Bu sonuncular kazanç amaçlı özel girişimlerden ibaretti. Ancak, bu çağdan itibaren, işbu özel girişimlerin yanına "partes populi"ler, yani yarış amatörü halk dernekleri eklenmişti. Başlarda bunlar örgütsüz ve hayli gevşek bağlarla birbirlerine bağlı bulunuyorlardı. Ama Bizans çağında bunlar, yapılarını geliştirip muğlâklaştırarak eski fırkayı kendine bağlamayı, vaktiyle basit bireylerin malı olan teknik ve kârlı girişimi denetimleri altına almayı başarmışlar. İşte bildiğimiz Bizans fırkaları böyle teşekkül etmişlerdi. Bunların üyeleri resmen bir kütüğe kayıtlı olup fırkanın ileri gelenlerinin seçimine iştirak ederlerdi. Ancak yurttaşlar kitlesi, bu elit gruba dahil olmadan, şu ya da bu derneğin tarafını tutuyor ve şu ya da bu renge tahsis edilmiş sıralara oturuyorlardı.

Fırkalar kuramsal olarak dört grupta toplanıyor. Her yarışta dört araba, mavi, yeşil, kırmızı veya beyaz üstlük giymiş sürücülerin idaresinde birbirleriyle mücadele ederdi.

Ama geleneksel olarak işbu fırkalar ikişer ikişer birleşmişlerdi. Uzun zaman hipodromdaki mücadelelerin çoğunda Yeşil'lerin Kırmızı'ların müttefiki, Mavi'lerin de Beyaz'larınki olduğuna inanılmış, Konstantinos VII Porphyrogennetos'a[1] dayanılarak. O ise ki başka kaynaklar, eski Romalılara göre başka bir dağılımı gösteriyorlar: Mavi-Kırmızı ile Yeşil-Beyaz. Başka bir şey daha var. İmparator I. Anastasios (430-518) zamanında Antakya'daki ittifak düzeni, Konstantinopolis'tekinden farklı olmalıydı şöyle ki Antakyalı vakayiname yazarı İoannes Malalos (491-578), Anastasios'un Konstantinopolis'in Kırmızı'larını tuttuğunu özellikle belirtiyor. Öbür yandan, II. ve III. yy'ların Rabbi (Haham) larına ait birçok Midrach[2] (şerh) bize hipodromların örgütlenmesinin Hz. Süleyman'a dayandığına dair bir Yahudi geleneğinin varlığından

---

[1] 913-959 arasında Bizans imparatoru olup yazdığı kitaplar imparatorluğu ve komşularıyla ilgili en iyi kaynaklar arasında yer alır. Porphyrogennetos lakabı, imparatorların meşrû çocuklarının doğduğu Mor Oda'dan geliyor (AB).

[2] Bkz. Burhan Oğuz.— Türk ve Yahudi kültürlerine bir mukayeseli bakış. *pass'im.*

söz ediyor (bu efsanenin kökeni Kudüs'te Herodes Agrippa hipodromunun inşasında aranacak). Metinlere bakalım.

"Rabbi Jose'ye göre bunlar (fırkalar) dörde bölünmüşlerdi. Kral ve onun hizmetkârları, Bilginler ve (okumuş) tilmizleri, rahipler ve Levit'ler Mavi giyinmişler, bütün İsrail beyaz giyinmiş, kasaba ve köylerden ve sair mahallerden olanlar Kızmızı giyinmişler, ve dünyanın uzaklardan krala armağanlar getirmek üzere gelen uluslar yarı sarı, yarı yeşil giyinmişlerdi".

"Öğrencisi ona (Rabbi Jochanan) işbu dört giysi türünün nereden geldiğini sordu. O da onu yanıtladı. Dört Tekuphoth'a (yıl mevsimi) tekabül etmek üzere Tischri (Teşrin) Tekupha'sından Tebeth (güz) Tekupha'sına kadar günler mavi gibidir; Tebeth'den Nisan (kış)'a kadar kar yağar, o yüzden giysiler beyaz olur; Nisan'dan Temmuz'a (ilkbahar) kadar deniz yolculuğa elverişli olur, dolayısıyla giysiler açık renk (sarımtrak yeşil) olur; Temmuz'dan Tischri'ye (yaz), meyveler iyi ve kırmızı olur ki giysiler de kırmızıdır".

"Öğrencisi Rabbi Zera'ya sormuş: Hangi günler hipodrom tertiplenir?" "R. Zera'ya göre, ayların sonunda, R. Jose'ye göre ayların başında, Abaji'ye göre ayların ikisinde, şöyle ki o günlerde kral bir sarnıç yapardı. Ay sonlarında hipodrom Bilginler, (okunmuş) tilmizler, rahipler ve Levit'ler, ay başlarında Kudüs'te oturan bütün İsrailliler, ayın ikisinde kasaba ve köylerden gelen herkes ve tüm halk, için tertiplenirdi; ayın üçünde hipodromda birşey olmazdı".

Bu Yahudi sembolisminin Latinlerinkine uymadığı görülür: maviye artık deniz tekabül etmez, deniz yeşil olur. Öbür yandan bu sıralama, Mavi'lerin Beyaz'lar müttefiki, Yeşil'lerin de Kırmızı'larınki olduğunu ima eder gibidir. Bu varsayımı hemen yukardaki metin teyidediyor.

Rabbi Jose'nin metninden istiane ederek bu sonuncu metinde sosyal işaretleri işlevsel işaretlerle değiştirdiğimizde, Süleyman'ın yarışları tek bir fırkanının ya da müttefik iki fırkanın üyeleri için tertiplenmiş olduğu anlaşılır.

Bu çeşitli Midrasch'lar bize bir Yahudi gruplaşma geleneğinin varlığını gösteriyor ki bu, Roma geleneğinden farklı oluyor. Bu itibarla Atanasios'un zamanındaki Antakya gruplaştırmasının, başkentinkinden farklı olarak, A. Wünsche'nin Babilonya ziguratları ve Geldanî astrolojisinde kökenlerini bulduğu Yahudi gruplaşması düşünülebilir[1].

Ortaya hassas bir sorun çıkıyor: İki başlıca fırkanın, Mavi ve Yeşil'lerinkinin, zaman içinde üstünlüklerinin kökeninin saptanması. Bunların izafî üstünlükleri oldukça geri gitmelidir şöyle ki yeşil ve mavi imparatorlardan söz edilmesine karşın kırmızı veya beyaz imparator hiç zikredilmemiş.

[1] Jacques Jarry.— *op. cit.*, s. 95-8.

Fırka, imparatorun atadığı bir *demarchus* tarafından idare edilirdi. Constantin Porphyrogenetes zamanında (X. yy), Yeşil'lerin *demarchus*'u aynı zamanda saray muhafızları olan *excubitores*'lerin "ağa"sı, Mavi'lerinki de *Scholes* (imparator muhafızları) ler nâzırı (domestique) idi. Bu dönemden itibaren *scholes* ile *excubitores*'ler açıkça tercihlerini sergiliyorlar, birinciler Mavi'ler, öbürleri Yeşil'ler için.

Bizanslıların tutkusu sadece günümüz yarışlarının seyrinin verdiği uyarma ile izah edilemiyor. Onlar için herşeyin hipodromda bir anlamı var. Burası sembollerle yüklü bir minyatür dünya oluyor. Arena, yeryüzünü; *euripus*, (yabani hayvan gösterilerinde seyircileri korumak için pisti çevreleyen içi su dolu hendek) denizi; ortadaki obelisk (dikili taş), gökyüzünün çatısını temsil ediyor. Sirk, tıpkı yıl gibi bir daire teşkil etmiyor mu? Onun oniki ayı ya da işareti gibi oniki ahır kapısı (*carceres*) yok muydu?...

Eskiler, yılın dört bölümü ve mevsimleri, unsurlar ve hattâ tanrılar arasında sembolik ilişkiler kurmuşlardı: yeşil, ilkbaharı, toprağı ve çiçekleri, tanrıça Venüs'ü (Zühre); kırmızı, yazı, ateşi, tanrı Mars'ı (Savaş tanrısı); mavi, gözü, gökyüzünün havası ya da deniz suyunu, tanrı Saturnus veya Neptunus'u; beyaz da kış düşüncelerini, soğuk rüzgârları ve tanrı Jupiter'i hatırlatıyor. Dolayısıyla yarış bir kosmik değer kazanıyor. Bir Bizanslı için, sürücülerin arenaya her fırlayışında, dünyanın kaderi bahis konusu oluyor. Bizler için sadece at yarışı gibi görünen gösteriye o, tutkulu bir ilgi gösteriyor. Sürücüsünün zaferi, fikirlerinin, partisinin zaferinin açık ve vaadedici, sembolik işaret oluyor.

*
* *

Bu fırkalar sadece spor kulüpleri olmakla kalmıyorlar. Konstantinopolis'tekiler, Basileus'un ölümünde, yenisinin seçimine iştirak ediyorlardı. Maurice'in zamanında (582-602)[1] bunların üyeleri Yeşil'lerde 1.500, Mavi'lerde 900 kişilik bir milis teşkil ediyorlardı; II. Theodosius zamanında 8000 olarak surların tamirine iştirak ediyorlar; çoğu kez de, tehlike anında, muntazam kıtaların yanında silâhlı olarak çarpışıyorlar. Örnek olarak Antakya'da 538'de, onları korumak üzere gönderilmiş askerlerin alçaklığı karşısında Perslerin sal-

[1] II. Tiberius'un (578-582) ölümüyle Justinian sülâlesi sönmüştü. Halefi, damadı Maurice olmuştu. Kaynaklar, bu sonuncusunun kökeni hakkında müttefik değiller. Kimi onun Kappakdokya'da Arabissus (Arapsun, şimdiki Gülşehir) lu olduğunu; kimi, onun Kappadokyalı olduğunu kabul etmekle birlikte Bizans tahtına çıkan ilk Grek olduğunu ileri sürüyor. Bu ifadelerde aslında çelişki bulunmuyor şöyle ki, herne kadar Kappadokya'da doğmuşsa da, Grek kökenli ilk Bizans imparatoru olabilir. Bir başka gelenek de onu Romalı yapıyor. Nihayet J.A. Koulakovski, Maurice'in Ermeni kökenli olmasının muhtemel olduğunu, zira Kappodokya'nın yerli halkının Ermeni olduğunu yazıyor. (A.A. Vasiliev.— *op. cit.*, C.I, s. 171).

dırısına karşı kentin korunmasını üstleniyor ve karşı tarafın kalabalığı karşısında kahramanca ölüyorlar.

Kaldı ki hipodrom, sayısız halk kitlesinin toplandığı bir yer olmanın dışında, imparatorun bizzat halkın sesini dinlediği bir mahal oluyordu. Sınırlarda, kilise ya da sarayda gayritabiî bir şey olduğunda halk buraya koşuyor ve fırkalar, silâh ve tarihî geleneklerine dayanarak iradelerini bildiriyorlar, imparator vekili ile tehdit ve alaylı sözlerin yer aldığı yankılı diyaloglara giriyorlar. İmparatorun bunlardan ödü kopuyor, eyalet valilerinin kendi bölgelerindeki fırkalardan olduğu gibi. Esasen bunların hepsi birbiri ile irtibatta idi. İmparatorluğun bir ucundan öbürüne mavi veya yeşil bir nevi masonluk, mahallî çabaları düzenliyordu. Konstantinopolis'te Mavi'lerin yanında yer almış imparator, İskenderiye, Antakya , Nikaia, Selânik Mavi'lerince tanrılaştırılıyor, Yeşil'lerin de nefret odağı oluyor. Vergi nedenleriyle Tarsus'ta vali Mavi'lere ağır şekilde yüklenince Konstantinopolis'tekiler Justinian'dan kellesini talebediyorlar; bunu resmen elde edemiyorlarsa da onu saray çıkışında bekleyip icabına bakıyorlar... Kendisi dahi Mavi olan imparator, onları cezalandırmaktan kaçınıyor. Phocas zamanında imparatorluk ölçeğinde bir gerçek iç savaş bu iki rakip fırkayı birbiriyle kapıştırıyor. Yeşil'lerin adayı Heraklius nihayet Phocas'a galebe çalınca, ilk işi hipodromda mağlûb Mavi'lerin bayrağını yakmak oluyor.

Fırkalar arasındaki ihtilâflar en berbat iç savaş gerilim ve şiddetine varıyor. Anastasius zamanında Yeşil'ler, tiyatroda hasımlarından 3000'ini, görülmemiş bir kıyımla katletmekte tereddüt etmiyorlar. Justinian döneminde Mavi'ler hasımlarından birçoğunu öldürüyor, karılarına tecavüz ediyorlar. Ve daha nice acımasızlıklar, canavarlıklar...

Böyle bir gözü dönmüşlüğü hangi sosyal ve dinî rekabet haklı gösterebilirdi? Çeşitli nedenlerle buna kolay yanıt bulunamıyor. Önce, Bizans tarihçilerinin çoğu, çağdaşlarının hipodrom (İblis'in kilisesi) tutkusuna gönülden nefret duyan kilise adamları olup sirk kavgalarından ancak asgarî gereklilerini veriyorlar. Okuyucuları ise hipodrom işlerine o denli aşina idiler ki, günümüz okuyucusu için çok muhtasar olan telmihlerini belirginleştirme gereğini duymuyorlar. Kaldı ki Bizans tarihçileri, herkesin bildiği gibi, sosyal tahlillerle hiçbir zaman meşgul olmadılar. Bunun ötesinde her önemli kentin hipodromu vardı, ve dolayısıla da kent, iki fırkaya ayrılmıştı. Sosyal ve dinî arka plan, ilden ile değişebiliyordu.

Mamafih bu hususta ümitsizliğe kapılmanın yeri yok. Ruhban sınıfının dışında kimsenin yarışlardan yüz çevirmediği bir dönemde bunlar Bizans halkını bıçak gibi iki rakip kampa ayırmışlardı. Yeşil ve Mavi'lerin karşıtlığı, bir fırkanın yandaşı ile öbürününkü arasında her türlü anlaşmayı doğal olarak imkânsız kılıyordu. Buradan, başlarda sadece bir hipodrom bağnazları kavgası

olanın politik önemi ölçülebilir. Bizans'ın iç siyaseti tetkik edildiğinde, günümüz politik partilerin bu uzak atalarına hakları olan yerleri verilecektir.

Kimine göre Mavi'lerle Yeşil'ler arasındaki kavgaların sosyal ve politik arka planında dinî inanç ve imparatorların fırka tercihleri yatıyor: Anastasius ve Zenon gibi monofizit imparatorlar, Yeşil'lere; Justinian gibi Kalkedonya Konsili kararlarına bağlı olanlar da, Mavi'lere dayanmış olmalılar. Gerçekten Yeşil'lerin monofizitliği de görülür gibi oluyor. Kaldı ki başkentin monofizitleri, Yeşil fırkanın çoğunluğunu oluşturacak kadar kalabalıktı.

İmparatorlardan kimin Yeşil, kimin Mavi olduğu tartışmasına yayılmıyoruz. Ancak bazı ayrıntıları ilginç olabilir.

Malalas bize Anastasius'un Kırmızı'lar fırkasını tuttuğunu ve Yeşil ve Mavi'lerin karışıklıklarını bastırdığını söylüyor; keza hipodromun Romulus tarafından tesisinden beri Kırmızı'lar fırkasının Mavi'lerinkiyle birlik olduğunu ekliyor. Bir başka metin, Beyaz araba sürücüsü Constantin'in bir Yeşil'ler yandaşının oğlu olduğunu bildiriyor ki bu, Bizans tarihinin belli bir anında Yeşil'lerin Beyaz'ların müttefiki olmuş olduklarını gösteriyor.

Sözünü etmiş olduğumuz rabbi Jose (II. yy) ile rabbi Johanan (III. yy)'ın bıraktıkları metinlerden Yahudi geleneğinin Kırmızı'ları Yeşil'lerle birleştirdiği anlaşılıyor. İşbu doğulu âdet, süphesiz Antakya ve İskenderiye'de cari olup Bizans imparatorluğu Latin kökenlerinden koptukça Roma kökenli diye bilinen geleneğin yerini almış olmalıydı.

Büyük ilâhiyatçı (ve Papa) Severius Kefer Kermin'de (Suriye) 300 Kalkedonya doktrini sâliki keşişi katlettirdiğinde monofizit müminlerin yanında Yahudiler bulunuyordu. Bu işbirliği Konstantinopolis Konsili'nin (536) tutanakları tarafından "aziz keşişlerin Yahudi elleriyle katlini sağladı" sözleriyle doğrulanıyor. Ancak Yeşil'lerin Yahudilere acımasız düşmanlığı bilindiğine göre, Yahudilerin desteğini arayan bu monofizitlerin Yeşil olmaları olanaksız gibi görünüyor. Bunlar ancak Mavi olabilirdi. Yoksa iki monofizit kategorisi mi vardı?...[1]

*

* *

Şimdi, bizim için çok önemli bir konuya geldik: Yeşil'lerle Manihaistlerin ilişkisi. Nika ayaklanması[2]nın arifesinde imparator vekili (Mandator) Yeşilleri heresy ile suçluyordu. Bu bir Nasturîlik ittihamı mıydı? "Tek durun, Yahudiler, Manihaistler ve Samaryalılar" diyordu onlara. Bunlar mutat hakaretlerdi.

---

1 *ibd.*, s. 95-130.

2 I. Justinianus'u neredeyse tahtından edecek ve karısı Theodora'nın metaneti sayesinde atlatılmış büyük ayaklanma (532) sırasında âsiler "Nika!" ("Zafer") naraları attıklarından olay, tarihte bu adı almış.

Gerçekten "Yahudi" hakareti, doktrinlerinin Samosatalı Pavlus'unki ile benzerlikleri monotheism şüphesini uyandıran Nasturîlere mahsustu. Ama ne derse desin, Manihaistler, Nasturîler olduğu kadar Monofizitlere de aynı şekilde uygulanan bir sıfat oluyordu.

Ama işin ilginç yanı, Yeşil'lerin Yahudi ve Samaryalı sıfatlarına karşı sert tepki göstermelerine karşın Manihaistlik ithamına karşılık vermemeleriydi. Bir başka eski yazmada hattâ "Tanrı'nın anası bütün Manihaistlerle beraberdir" ibaresi okunuyor. Yeşil'ler bundan iftihar ediyorlar bile. Az sonra Mandator bunları monotheismle itham ediyor: "Ben size tek biri adına vaftiz oldunuz diyorum". Öbürleri kızmış olarak "Atlas'ın emrettiği gibi, tek biri adına vaftizliyim" yanıtını veriyorlar.

O ise ki "De receptione haereticorum"a göre Atlas (ya da Saclas) Manihaistlerin çok ululadıkları bir cindi; yersarsıntıları bile ona atfedilirdi. Burada, Yeşil'lerin bir kolay istihzaı mı bahis konusuydu? Mükâlemenin genel havası bunu düşündürüyor. Ama biraz ilerde, ciddî olacağından şüphe bulunmayan bir kısa ve özlü yanıtta, tanrısal hükûmet kavramı dahil oluyor: "Herşeyin Tanrı tarafından idare edildiğini ileri sürenlere karşılık vermek istiyorum: nereden geliyor bütün bu bedbahtlık?" Mandator: "Tanrı kötülük tarafından ayartılmaz". Yeşil'ler: "Tanrı kötülük tarafından ayartılmaz mı? O halde bize haksızlık eden nedir? Bize Mandator iki şeyden birini söylesin: bu bir feylosof mu, yoksa eşkiya mı?". Bunun üzerine Mandator yanıtlıyor: "Kâfirler, Tanrı-'nın lânetledikleri, ne zaman susacaksınız?"...

O günden bugüne birşey değişmemiş... Devam edelim.

Yani Yeşil'ler küfretmişler. Bunlar imparatordan değil, Tanrı'dan söz ediyorlar, dünyayı idare eden Tanrı'dan: bu bir feylosof mu yoksa eşkiya mı? Böyle bir seçenek ne Nasturîdir, ne de Monofizit. Bir gaddar, eğilmez ve kötü, Ahd-ı Atik'in Tanrı'sı, İsâ'nın ıztıraplar karşılığı fidyesini vermek üzere geldiği dünyayı idare etmek üzere seçilmiş bir Tanrı fikri, bir düalist düşüncedir.

Ve ithamlar karşısında Yeşil'lerin şaşkınlık verici sert yanıtları, yukarda söylediğimiz "Tanrı'nın anası bütün Manihaistlerle beraberdir"! oluyor. Atlas'a ima, dolayısıyla, kolay bir istihza ile izah edilemez. Bu, bir gerçektir. Bu istisnaî günde, bu tür suçlara karşı 527'den beri öngürülen ölüm cezasına rağmen Yeşil'ler Manihaist olduklarını itiraf ediyorlar. Bittabî bu tâbir harfiyyen ele alınmayacak. Bunlar haliyle tam uymuş Manihaistler değillerdi. Düalist tarikatlar gizli olup zahiren resmî âyinleri uyguluyorlardı. Manihaismleri orthodoxy ile bulaşmış olup Tanrı'nın anasına, Mani tilmizlerince az uygulanan vaftize imaları bunu açıkça gösterir. Ancak düalist fikirlerin Yeşil'lere V. yy'ın başında nüfuz ettiği söylenebilir. Bütün Bizanslı tarihçiler geniş bir manihaist propagandanın varlığında müttefiktirler. Bu dönem İran'da, Nika isyanından hemen önceki Mazdakî ateşinin çağı oluyor. Zamanın birçok yazarı "Maniha-

ismin uğursuz hatasına sapmış çok kişinin Konstantinopolis'te bulunduğunu, bunların arasında birçok ünlü erkek ve kadının olduğunu..." ifade ediyor. Mazdakî komünismin İran'ı altüst ettiği bir dönemde, Bizans'ta düalismin bir sert dürtüsü nasıl yadsınabilir? İşkence ve felâketler çağında, resmî Hıristiyanlığın mutlu sessizliği karşısında dünyada kötülüğün faal varlığını söyleyen bir doktrin ancak aşağı sınıfların, ıztırap çeken sınıfların sadece yandaşlığına sahip olabilirdi ki bu sınıflar Yeşil'lerin mevcudunu, hiç değilse kadrolarını sağlıyordu. Bükülmez, gaddar ve imparatorun affetmez yetkesini aldığı yaratıcı Tanrı'ya, kötülük'ün Tanrı'sına, Marcionism gerçeğin, bağışlayıcılığın ve yumuşaklığın Tanrı'sını, bu kaybolmuş dünyayı öbürü'ne bağışlatmak üzere Oğul'unu feda eden Tanrı'yı karşıt tutuyordu. Böyle olunca da, Justinian'ın tecessüt ettirdiği Cin'ler kralı üzerindeki gizli tarih başka türlü yansımış oluyor. Procopius, bunun halk arasında yaygın bir söylenti olduğunu bildiriyor. Cin'lerin bu kralı, Marcionitlerin kötü Tanrı'sı, Manihaistlerin Kötülüğü-'dür. İmparatorluk yetkesi bir tanrısal yetkedir (gerçi bu, kabuledilmiştir) ama onun tanrısallığı onlarınki değildir. İşbu mutaassıp unsurlar Nika ihtilâlinde önemli rol oynamışlarsa çarpışmaların çetinliği izahını bulur: bu hareket sıradan bir isyan, herhangi biri gibi bir başkaldırma değildir. Bunda amaç, tahtan kötülük'ün temsilcisini, belâlı Tanrı'nın hizmekârını alaşağı edip yerine gerçekten iyi, gerçekten rahim Tanrı'nın resûlünü ikame etmektir. Cermen paralı askerlerin cesareti ile fırkaların disiplinsizliğinin üstesinden gelindiğinden, işin arkası alınamamıştı.

Mazdakîlikle Bizans'ta bu Manihaist dürtü arasındaki bağ, ayrıntılarına girmediğimiz bir metinle doğrulanıyor. Bunun asıl meali Konstantinopolis'te belli sayıda Mazdakî'nin bulunduğu doğrultusundadır: Heresy ile hipodromdaki fırkalardan birinin bağlarına bu metin tanıklık ediyor, şöyle ki ona göre Mazdakîler sadece tiyatro ve yarışlarla meşgul oluyorlardı. Bu arada 527'ler civarında bir Mazdaki hoşgörülülüğü yaşanıyor ki bu, tuhaf şekilde, Justinian-'ın son hükümdarlık yıllarında Mavi karşıtı baskılarla aynı zamana rastlıyor ve 527 nâmesinin ilânıyla kesiliyor. Sonra gelen kıyım, Yeşil'lerin Nika ihtilâline iştiraklarının sebeplerinden biri oluyor[1].

*

* *

Maurice zamanına kadar hâlâ kalabalık olan putperestler-paganlar hangi fırkaya mensuptular ki arada bir mahallî yetkeler onlara önemli zulümler uygulama zorunda kalıyordu? İmparatorluk yasaları Helenism suçuna karşı ağır hükümler getiriyordu.

---

[1] Jacques Jarry.— *op. cit.*, s. 138-143.

Bir tarihçiye göre Bizans paganları senatörler sınıfından çıkıyordu, ki bu iddia doğruydu. Ama onun bunları Mavi'lere bağlaması, çok tartışmaya yol açacaktı. Gerçekten, ayrıntılarına girmediğimiz bir metin, Yeşil'lerin hem Bizans'ın ilk Hıristiyan Romalı imparatoru Konstantin'e düşmanlıklarını, hem de bunların paganismlerinin kanıtı oluyor. Bunlar, Konstantin'in kıtalarının kente girişine karşı koymuşlar ve büyük kıyıma uğramışlardı.

Bu çeşitli kaynaklardan çıkartılan sonuca göre, XV. yy'da Yeşil'ler fırkası pagan olup Mavi'lerinki Hıristiyan ve Yahudilerden oluşuyordu[1].

Bu sonuçların Mısır için de doğruluğu aziz Lycopolis'li Joannes'in yaşam öyküsünden bir bölümle pekiştiriliyor. Büyük Theodosius zamanında, araba sürücüleri yarışlarda bozguna uğramış fırkalardan biri, hasımlarının bulunduğu hamamı ateşe vererek intikam almış. Bu sonuncuların çoğu burada can vermiş. İşbu topluca katile hiddetlenen Theodosius, bir "magistrianos"a kalabalık bir ordu toplayarak suçlu kenti ağır şekilde cezalandırması emrini vermiş. Ama hava yoluyla Konstantinopolis'e varıp imparatoru ikna etmeyi başaran bizim azizin ricası üzerine kent bağışlanmış.

Metnin dikkatli bir tetkiki, katliamın sorumlularının hem Yeşil, hem de pagan olduklarını gösteriyor. İşbu Kıptî metne göre bunlar, kürklü elbiseler giyen zengin kişilerdi; hasımları ise Mavi ve Hıristiyan olup halk tabakalarından geliyorlardı. IV. yy'ın sonunda Mısır'da fırkaların karşıtlığı, imparatorluğun sair yerlerinde gibi, paganlarla Hıristiyanların karşıtlığına tekabül eder gibiydi. Grek ya da iyice Helenleşmiş büyük toprak sahipleri, çoğunlukla pagan olup, aynı bir nostalji, aynı bir beğeni içinde, paganismle Helenik kültürünü karıştırıyorlardı. Aksine, köylü tabakası, halk sınıfları, keşişleri tarafından bağnazlaştırılmış olarak Hıristiyandı. Birincileri Yeşil'ler fırkasının öbürleri Mavi'lerinkinin saflarında savaşıyorlardı.

İmparatorluğun Grek illeri ve başkentte VI. yy'da pagan olarak ne kalmışsa, Yeşil fırkada saf tutmaya devam ediyor. Paganlıklarından şüphelenilen büyük kişilerin tavırları bunu kanıtlıyor. Bunlardan en ünlüsü Kappadokyalı Joauanes olup bu zat, siyasî inançlarını herkesin gözüne sokmak için parlak yeşil giysilerle dolaşıyordu. Bu arada imparator Tiberius'la Maurice'in, Yeşil eğilimli olup paganlara karşı hoşgörüleri mukayyettir. Bu sonuncusu, patrik Oruç tutan İoannes'in azarlamalarına karşın, senatoda, çoğunlukta oldukları bahanesiyle, pagan senatörleri feda etmeyi reddediyor.

Ünlü bir pagan feylosof olan Pamprepius, Zenon'un monofizit yanlısı eğilimlerine karşı bir orthodox isyan başlatan İsauriali general İllus'un danışmanı oluyor. Bu isyanı, Yeşil'lerin yeni Helen tesmiye edip çok sevdikleri Ve-

[1] *ibd.*, s. 138-150.

rine (?) destekliyor. Bu itibarla ayaklanma Yeşil'di; monofizitlerin ise Mavi olduklarını biliyoruz. Suriye'de bir Kalkedonya Konsili kararları yanlısı bir ayaklanma, dolayısıyla, ancak Yeşil olabilirdi. İsyanın başının yanında bir pagan müsteşarın bulunması, Aphrodisias (Denizli bölgesi) ve şüphesiz Suriye ve bütün Küçük Asya paganlarının ona destek olmaları, paganların Konstantin'den beri siyasî inançlarını değiştirmemiş olduklarını gösteriyor.

İşbu pagan-Kalkedonyalı ayaklanması, paganlarla Kalkedonya doktrinciler ilişkileri sorununu ortaya çıkarıyor. İşin tuhaf tarafı da bu ilişkilerin herzaman mükemmel oluşudur. Bu iki inanç arasındaki iyi anlaşma hiç yadsınmamış. Bu keyfiyet İllus isyanı sırasında kanıtlanmış. Daha sonra, Tiberius zamanında, Antakya ve İskenderiye'nin Kalkedonyacı patriklerini pagan kurban törenlerine iştirak ederken görüyoruz ki bu, halkın hiddetini mucip oluyor; üst makamlar bunlara destek oluyor, Konstantinopolis patriği bunları koruyor ve böylece de kentte devasâ bir gösteri tertiplenmesinin nedeni oluyor.

Bütün bunlar VI. yy'da pagan kalıntıların şiddeti sorununu doğuruyor.

Gerçi VII. yy'da sadece geleneksel tanrılarına, antik çağların tanrılarına tapan gerçek paganlar vardı. Ama bunlar Küçük Asya'nın en dip bucaklarında kaybolmuş köylüler, veya Perslerin, paganismleri nedeniyle bağışladıkları Karrhae (Harran) sâkinleri ve eskinin ihtişamının nostâljisini çeken bu Heliopolis (Baalbek) paganları gibi taşralıların oluşturdukları bir azınlıktan ibaretti.

Ya zaman zaman ciddi temizlik hareketlerine konu olan pagan senatörler de gerçek pagan mıydılar? Herhalde hayır. Bunlar Hıristiyanlığın zahirî âyinlerini uygulayıp samimi inançlarını açmayan kişilerdi ki bu nedenle skandallar nadir aralıklarla patlak veriyordu. Bunların bazı Hıristiyan inançlarını paylaşmış olmaları da muhtemeldir: İsâ Mesih'e, Teslis'e, necata inanma. Ama aynı zamanda, tıpkı birçok Kilise Pederi'nin pagan tanrıların gücüne inanıp bunları cin olarak telâkki etmesi gibi bunların tanrısal gücüne iman etmişlerdi şu farkla ki senatörler, onları kendileri için elverişli kılmak üzere onlara kurban keserlerdi. Bunların paganismi yüzeysel olup putlara külâtleri, sihir, cinlerle uğraşma bilimi şeklinde tezahür ediyordu. Bu, giysilerini, düsturlarını, âyinlerini istiare ettiği kadim pagan dininin tavır ve şekillerini almış bir büyücülük oluyordu. Örneğin Kappadokyalı İoannes, öbür tarafın bilinemeyen, karanlık güçlerini kazanmak için pagan rahiplerin tribon (τρίβων)[1] unu giyip hiç şüphesiz pagan rituslardan aldığı büyücülük düsturlarını mırıldanırdı.

[1] Grekçe tam olarak fersude (yıpranmış) eski elbise olup zamanla bu ad özellikle Spartalıların giydikleri bir nevi çok kaba, adi ve küçük hırkaya verilmiş. Bunu, Spartalıları taklidetmek isteyenler, özellikle stoacı ve kinik feylosoflar, fakirliklerinin, yaşamlarının sadeliğinin bir nişanesi olarak giyerlermiş (Anthony Rich.— *op. cit.*, mad. "Tribon").

Bu itibarla işbu yarı-paganlarda eski pagan din binasını Hıristiyan diniyle bütünleştirme gayreti görülüyor ki bu bağdaştırmacılık tamamen Roma paganisminin geleneğinde bulunuyordu. Öbür yandan, eski rituslarla eski tanrılara çağrı bahis konusuydu ki bu da Helenism kalıntılarıyla teması tazammun ediyordu. Böylece de VI. yy'da Yeşil fırkanın paganları ancak yarı-pagan, ya da, istenirse, yarı-Hıristiyandılar. Bu fırkanın içinde aşırı Kalkedonyacı (Nasturîliğe bulaşmış demememek için), Manihaist ve paganlaşmış kişilerin varlığı tefrik ediliyor. Bu garip yanyanalık nasıl izah ediliyor?

Aslında çelişki sadece görünürde. Manihaistler paganism mirasının bir kısmını, özellikle pagan mitolojisinde rastladığımız bazı cinlere inancı toplamışlar: Bunların arasında Atlas var ki bu, insan şeklinde olup dünyayı omuzlarında taşıyor ve her omuz değiştirişte yersarsıntısı oluyor. Bunun aksi olarak da birçok pagan Manihaistti ve iki prensipe, biri kötülüğün, öbürü iyiliğin prensipine inanıyordu. Bu itibarla paganismle Manihaism, birbirinin içine girmiş iki din oluyor ve bunların Yeşil fırka içinde yanyana bulunmaları şaşırtıcı olmuyor. Buna karşılık Yeşil Kalkedonculuğun varlığı daha güç izah edilir. Bunlar belki de yeni ihtida etmiş paganların ahfadı olabilirler şöyle ki vaktiyle bütün Yeşil fırka pagandı. Bu nedenle de Hıristiyanlığa bir hayli Hıristiyan öncesi geleneği getirmiş olmalılar[1].

*

* *

Şimdi geliyoruz konumuz itibariyle en önemli noktaya: bu iki rakip, amansız düşman fırkanın üyeleri hangi sosyal tabakalardan geliyordu? Bu hususlardaki tartışmaların ayrıntılarına girmeden çıkartabildiğimiz bazı sonuçları özetleyeceğiz.

Konunun uzmanlarından Manojloviç, makalesinde (*"Le peuple de Constantinople", Byzantion XI 1936, s. 658 ve dev.*) şunları söylüyor: "Mavi'ler özellikle kentin seçkin, tüccar ve zenaatkâr olmayan mahalleleri ile Blahernes (Eyüp) varoşlarında oturuyorlardı ve kent (sur) dışı tarımcı halktan yandaşları vardı. Bu itibarla bunlar sosyal açıdan üstün bir sınıf oluşturuyorlar ve koruduklarını insanlarla kolonlara sahiptiler; ama kentte azınlıktılar. Aksine, Yeşil'ler bir işçi, denizci ve tüccarlardan oluşan bir halktı ve bunların geitoniva; (mahalle)leri kentin ticaret merkezinde bulunuyordu ve bunlara Konstantinopolis'in liman ve sahil bölgeleriyle Kalkedonya ve genelde Pera (Beyoğlu)un benzer mahalleleri dahildi".

Manojloviç, Mavi'lerin üyeleri arasında Konstantinopolis'in banliyösünün büyük toprak sahipleri bulunduğu iddiasını Malalas'ın, içinde Sucai; (İncirlik)

---

[1] Jacques Jarry.— *op. cit.*, s. 138-157.

mahallesinin geçtiği bir metne dayandırıyor ve bunda bir tarımsal varoş görüyor[1]. Bu kırsal bölgenin insanları da Mavi olacaklardır. Bunda haksız değildir, şöyle ki II. Theodosius'un saltanatından beri, bu imparatorun oraya sördüğü Yahudiler orada önemli bir koloni oluşturuyorlardı. Yahudiler, geleneksel olarak Mavi olup Yeşil'lerden sürekli olarak zulüm görmüşlerdi. Böyle olunca da bir "Yeşil" bölgede barınamazlardı. Bu itibarla Sykae Mavi olmalıydı.

Bu iddiaya karşın, en önemli liman mahallelerinin, Güneye Marmara'ya bakan mahallelerin, dolayısıyla da tüccar çevrelerin, hiç değilse deniz ticareti ile meşgul olanların Mavi oldukları tebeyyün etmiştir. Bittabi, Mavi'lerden yana bir idarede, Justinian'inkinde, imparatorluk saraylarının, ezcümle Blahernes ve Konstantinopolis'inkilerinin hemen civarı da Mavi olacaktı. Bu keyfiyet, imparatorluk tercihlerini körü körüne takibeden memurlar oturduğu için mi böyledir, yoksa hükümdarın eğiliminin dalgalanmalarından bağımsız bir sabite mi bahis konusudur?[2].

Mavi partinin üyeleri olarak Yahudilerin, hasımları arasında Bizans mazdakîleri vardı. Aynı tavrı Sasanî İran Yahudileri de takınmışlardı. Bunların sürgündeki (yani İran'daki) reislerinden Mar Zutra II, mazdakismin kral nezdinde itibarda olduğu bir dönemde (Mar Zutra II, Mazdak'ın ortaya çıktığı günlerde doğmuştu) bir anti mazdakist ayaklanma tertipliyor. Bunun saiki, kendisi hakkında fazla bir şey bilmediğimiz okul müdürü İshak'ın katledilmesi oluyor. 700 Yahudinin başında Mar Zutra İran birliklerine karşı yürüyor. Efsaneye göre de Yahudilerin önünden bir ateş sütunu ilerliyor. Mar Zutra bir bağımsız devlet kurmayı başarıyor. Bunun başkenti Mahoza oluyor. İsrailliler dışındakilere çok ağır vergiler koyuyor. Bütün çabalarına rağmen ahlâksızlık tebaası arasına yayılıyor ve ateş sütunu kayboluyor. Yeni bir karşılaşmadan İranlılar muzaffer çıkıyorlar. Mar Zutra ve dedesi Hamina esir edilip kelleleri kesiliyor, cesetleri Mahoza köprüsü üzerinde çarmıklara asılıyor.

Öykü, efsanevî hava içindeyse de anti-mazdakî ayaklanma kesinlikle tarihî bir olay olarak kalmıştır[3].

İmparatorluğun Doğu eyaletlerinde fırka tercihleri, Konstantinopolis'teki tüccar çevrelerinkinden farklı görünüm arzediyor. Filistin kıyı kesiminin denizci ve tüccarlarının Mavi değil, Yeşil olmuş olmaları çok muhtemeldir. Keza, yine Malalas'ın bir ifadesinden, Antakya'daki renk birleşmelerinin, başkenttekinden farklı olduğunu anlıyoruz. Bu itibarla Antakya'nın Filistin âdetleri çizgisinde olmuş olması da muhtemeldir. Böylece de Yukarı Ortaçağ'ın

[1] Günümüzde Bakırköy civarında bir "İncirlik" mahallesi vardır.

[2] Mahallelerin rengi hususundaki ayrıntılar için bkz. Jacques Jarry.— *op. cit.*, s. 157-172.

[3] *ibd.*, s. 133-4, *infra* 5.

Akdeniz ticaretinde çok önemli rol oynamış olan Suriye kıyıları bahriyeli ve tüccarlarının, Konstantinopolis'tekilerin aksine Yeşil olmaları imkânsız değildir. Bu keyfiyet bunların Kalkedoncu yanlarını ve monofizit imparator Anastasius'un zamanında Vitalian lehine Tyr[1] de vakti tezahüratı izah eder. Daha sonra Bizans imparatorları Suriye-Filistin fırka gruplaşmalarını benimseyeceklerdir. Bu husus herhalde imparatorluk tahtının Hz. Süleyman'ın tahtına teşbihinden ileri gelmiş olabilir[2].

Yukarda, Konstantinopolis'te çok sayıda Manihaistin bulunduğunu, bunların arasında Senatörlerin ve önemli kişilerin karılarının da bulunduğunu söylemiştik. Bu sonuncuların arasında, Yeşil imparator Zenon zamanında muhafız alayının başı olan Erythrios'un karısı vardı. O da soylu kocası gibi Mazdakî idi.

Samarialıların ayaklanmaları üzerinde durmuyoruz. Bunlar pagan olarak telâkki edilmekteydiler ve zulüm'den kaçınmak için görünürde Hıristiyanlığı kabul etmişlerdi. Ana çoğunluk, zorla atalarının imanını terketmiş olmanın kızgınlığıyla Manihaist ve polytheistlere karşı dönmüşlerdi. Zamanın tarihçilerinden Prokopias (Filistin Caesarea'li, 490-?) bize Manihaistlerin ciddî dinî propagandasından söz edip bunu, tıpkı paganism gibi, ayaklanmanın sorumlusu olarak görüyor. Vakıa, Malalas'ın, Samaria ayaklanmasından az zaman sonra İran'da Mazdakîlerin köklerinin kazınmasını zikretmesi itibariyle çok dikkate değer oluyor. Ayaklanma, Justinian'ın bizzat anti-Mazdakî kıyımı seferine başladığı bir döneme rastlıyor ve bu harekette Erythrius'un karısı da harcanıyor. Bu itibarla bu ayaklanmanın, imparatorluk içinde Mazdakî çalkantının bir görünümü olması mümkündür ki bu çalkantının doruk noktası Nika isyanında görülmüştü.

Samarialıların işbu Yeşil tercihleri, Justinian'ın emriyle zorla Hıristiyanlığa getirilmiş bu insanlarda Manihaist düşüncelerin bir girişine tamamen tetabuk ediyor. Gerçekten bu çağda Yeşil'e eğilimle Manihaist eğilim aynı ve tek şey oluyordu[3].

*
* *

Herne kadar Bizans tarihinde Sezaro-papism'den söz etmek tehlikeli ise de, ortada bir gerçek var: hiçbir imparator hoşuna gitmeyen bir piskoposu sorgusuz sualsiz işinden atmaktan çekinmemiştir. Bununla birlikte hükümdarların davranışlarında farklar gözlenir. Heraklius gibi bazıları, Konstantinopolis patriği karşısında titriyor ve İran seferi dönüşünde Kilise'den bu sefer için

[1] Lübnan'da Sur kenti. Akdeniz üzerinde. Beirut'un 45 mil güney-batısında.
[2] Jacques Jarry.— *op. cit.*, s. 177-8.
[3] *ibd.*, s. 157-181.

ödünç aldığını yüz katı ile iade ediyor. Bazıları da aksine, ruhban sınıfına aşırı bir serbestî ile davranıyor, memurlarını piskopos, hattâ patrik olarak atayor, patriği de hiçe sayıyor.

Bütün bunlar bize Osmanlı sultanlarını hatırlatmıyor mu?... Devam edelim.

Mavi fırkaya en büyük taassupla eğilimli görülen imparatorların dinî siyasetleri tetkik edildiğinde, örneğin Marcian, Justinian ve Phocas'ın, kilise işlerinde büyük bir alışkanlıkla çok açık bir yetkecilik uyguladıkları görülür. Bunlar, kilise adamlarını, bir özet türden, keyfe göre atayıp işten alınabilen memurlar olarak görmüşler ve Kilise hizmeti ile Devlet hizmeti arasında fark görünemişler şöyle ki Kilise bunlar için Devlet'in bir parçasından ibarettir.

Osmanlı padişahları da başka türlü mü düşünmüşlerdi?...

İtalya imparatorluğa tekrar kazanıldığında papalık bile artık Basileus'un mizaç dalgalanmalarından korunamaz hale gelmişti.

Bu sert tavrı, Mavi'lerin bir başka yandaşı, Photas taklidediyordu. Patriklere hiç çekinmeden zulmediyor, baskısı ile Kilise'yi İran seferinde ölen askerleri şehit olarak kabul etmeye zorluyordu. Generalleri de aynı şekilde davranmaktan çekinmiyorlardı. Hiçbir il, eyalette bir patrik ya da kilise büyüğünü, imparatorun izni olmadan atamaya müsaade yoktu.

*

* *

Ve nihayet, fırka rekabetlerinin tazammun ettikleri politikaların irdelenmesi, esas konumuz itibariyle önemli oluyor. En açık, en mutaasıp şekilde Mavi olan imparatorlar, Justinian, Phocas ve Leonce (695-698), bir ölçüde Doğu eyaletlerinden çok Balkanlar'a ilgi gösteren Avrupalılar olmuşlardı. Justinian, Latince konuşan bir İlliryalı idi. İtalya'yı ve İspanya'nın Güneyini geri alıp imparatorluğun ağırlık merkezini Latin ülkelere doğru kaydırmıştı. Phocas'ı ise iktidara Tuna ordusu getirmişti. Doğruca İtalyan sayılabilecek bir politika sürdürecek kadar yeterli bir süre tahtta kalmamış, ancak çok manidar bir davranışı olmuştu: Roma'daki papaya Hıristiyanlığın idaresini muhafaza ettirmek üzere Konstantinopolis patriğine ökümenik (evrensel) unvanını reddetmişti. Leonce dahi tek bir Avrupa themasının, Hellas'ın strategusu idi. Dolayısıyla bunların politikaları Suriye ve Mısır'a değil, Batıya yönelik olmuştu. Başkentin Mavi'lerinin İran istilâsının, daha sonra da Arap istilâsının gelişmesine kayıtsızlıkları buradan geliyordu. Suriye ile Mısır Mavi'leri bu durumun bilincinde idiler. Tüccar ve armatör olarak, tehlike anında Konstantinopolis'teki dostlarının yardımına güvenemeyeceklerini biliyorlardı. Monofizit olarak da Bizans yetkelerinden sık zulüm görmüşlerdi. Tüccar olarak egemenliğin değişmesinden kaybedecek bir şeyleri olmadığından doğal olarak İranlı ve Arap müstevlilere dönmüşler ve pahalı ve tahripkâr bir mukavemete

dostane anlaşmayı, barışa çabuk dönüş ve işlerin iyi gitmesini yeğlemişlerdi. O ise ki işler Yeşil'ler için hiç de aynı değildi.

Yeşil fırka Afrika ve Doğu'ya bağlıydı. Phocas ve Leonce'un dönemlerinde olduğu gibi genelleşmiş iç savaş durumunda hasımlara karşı koyabilmek için insan ve malzeme ve para kaynaklarını Mısır, Suriye ve Kuzey Afrika'dan sağlıyordu. Mavi'lerden farklı olarak Yeşil'ler, kendileri için hayatî önemi olan bu toprakların Müslümanlar eline geçmesine tahammül edemiyorlardı. Bu keyfiyet o denli doğru idi ki Doğu'nun kaybı Yeşil'leri inhitata mahkûm edecekti: kesinlikle Balkanlı ve Anadolulu IX ve X. yy Bizans imparatorluğunda, Mavi fırka, özellikle imparatorluk fırkası, resmî ve imtiyazlı fırka olacak, Yeşil'ler sadece muhafazakârlık ve gelenek nedenleriyle var olacaktır şöyle ki yarışların esası, iki rakip fırkanın varlığını gerektiriyor. Ama her türlü iktidar ve önemi kaybedeceklerdir. Bu itibarla Doğu eyaletlerinin muhafazası, bütünü ile ele alınan Yeşil parti için bir ölüm kalım sorunu oluyordu. Yerel Yeşil'lerin tavrı da farklı olamazdı. Grek kültürüne bulaşmamış Suriyeli veya Mısırlı latifundiyacılar (büyük toprak sahipleri), duygusal nedenlerle Bizans egemenliğini tutuyorlardı. Büyük mülk sahipleri olarak, Batı'daki barbar istilâlarında olduğu gibi kaçınılmaz şekilde toprakların müsaderesi ile bitecek bir İran veya Arap işgalinden çekinmek için çok nedenleri bulunuyordu. Bu itibarla bir yeşil imparatorun, Heraklius'un İranlılara karşı savaşın kahramanı olmuş olması şaşırtıcı değildir. Keza Mısır'da Yeşil'ler fırkası, Bizans hükûmetlerinin Gaianit Kilise'ye karşı baskı ve zulümlerine rağmen, sonuna dek mukavement göstermişti.

*

* *

Bizans ilâhiyatçıları imparatorluk erkine bir ussal kavram getirmek zorundaydılar şöyle ki imparator ilk kez Hıristiyanlığa giriyordu. O ise ki, devletin henüz pagan olduğu dönemde imparatorun kişiliği, bir tanrısal nitelik arzediyordu. Bu keyfiyet monarşik binanın temelini oluşturuyordu. Ama ilk bakışta tektanrılı Hıristiyanlık hükümdarın her türlü tanrısallaştırmasının kesinlikte karşısında yer almış gibiydi. Bununla birlikte bunun şu ya da bu türlü muha-

---

[1] 535'de patrikliğe getirilmiş Gaianus tilmizleri olup bunlar İskenderiye'nin bir heretic tarikatı mensupları olarak iştihar etmişlerdi. Dinî birçok vecibe sırasında bunu İsâ yerine Gaianus adına yerine getiriyorlar, laïklere, ve bu arada kadınlara, ruhban sınıfının görevlerini yüklüyorlardı: yani bunlar laïk kişilerle ruhban sınıfına mensup olanlar arasında fark gözetmiyorlardı: öbür yandan neredeyse Gaianus'u bir ikinci İsâ olarak görüyorlardı şöyle ki âyin kurbanını onun adına yapıyorlardı. O ise ki bu iki kınama mutat olarak her türlü dinî hiyarşiyi reddeden Messalianlara yöneltiliyordu. Kısaca Gaianism, daha önceki heresy'lerin kalıntılarını kendi içinde toplumuş olarak Yeşil fırkanın yeni ihtida etmiş paganları üzerinde özellikle etkin oluyordu (Jacques Jarry.– *op. cit.*, s. 82-3, 186-7).

fazası ve yeni resmî dinin gerekleriyle bağdaştırılması lâzımdı ki bu işi, Saray ilâhiyatçıları üstleneceklerdi.

Bu yolda bu sonuncuların "canbazlıkları" konumuz dışında kalır. Ancak bunlar sayesinde imparator "tanrısal kelâmın sûreti" haline getirilebilecekti. İmparatorluk erki doğruca Tanrı'nın iradesiyle tanrısal hale geliyordu.

İmparatorluk erkinin ilk kanıtlanması, Ayasofya'nın Agapet adında bir diyakosu tarafından 530 yılında, Nika ihtilâlinden iki yıl önce, "krallar için aynalar" adıyla anılacak olan bir edebî türün ilk örneklerinden biri olmuş bir yapıtta sergilenmişti. Mezkûr tarih, Justinian'ın, Theodora'nın etkisi altında, monofizitlerle Kalkedonyacıları uzlaştırma ve imparatorluğun siyasî vahdetinin lâzım ve kâfi şartı olarak gördüğü Kilise'nin vahdetini yeniden tesis etmeye giriştiği bir döneme rastlıyor. Bu yapıt işbu tarihî bağlam içinde mütalâa edilir.

Bunun 72 "başlık"ı bizi gereksiz yere uzağa götürür ama bir tanesini zikretmeden geçemeyiz: ki bunda Agapet, doğuş ve servet imtiyazlarına şiddetle çatıyor. 4. bahiste "kimseye doğuşunun asaletinden dolayı kibirlenmesine müsaade etmeyin. Bütün insanların aynı şekilde ilk ata olarak kil (toprak)'i vardı, hem kırmızı ve ince ketenden giysileri içinde boy gösterenlerin, hem de fakirlik ve hastalığın acılarını çekenlerin; hem başı taclıların, hem de sadece sarayda, hizmetkârların. Bu itibarla kilden kökenimiz dolayısıyla övünmeyelim, daha çok fiillerimizin hakkaniyetinden gururlanalım" diyor. İnsanlar arasındaki eşitliğin bu savunmasından sonra bir başka bahiste de insanlar arası eşitsizliğin şiddetli bir açıklamasını ve müsadere ve yeniden tevzi yoluyla bir kesim sosyal reformlar talebini okuyoruz.

İşbu Bizanslı diyakosun tam oluşmamış sosyalismi, hazırlıksız okuyucuyu şaşırtabilir. Bu bahis ancak tarihî bağlam içinde izahını bulabilir. Nika ihtilâlinden hemen önceki yıllar, Mavi terorism yılları olmuştu. Çok sayıda Yeşil toprak sahibinin servetleri müsadere edilmişti. Öbür yandan mezkûr ihtilâlin ertesinde çok sayıda Senatör, ayaklanmaya iştiraklarının cezası olarak mülklerinden olmuşlardı. Büyük Kilise, yani Ayasofya'nın ruhbanlarının açıkça Mavi fırkayı tuttukları bilindiğine göre, bahis konusu bahislerde Agapet, insanlar arası eşitlik namına hiç şüphesiz siyasî hasımlarının mallarının müsaderesini istiyordu[1].

*

* *

Gerçekten Bizans, birbirinden tamamen farklı iki fikir akımı, iki bağdaşamaz düşünce dünyası arzediyordu. Bunlardan ilki, bu dünyada kötülüğe sadece faal değil, hattâ bağımsız bile olan eğilimi reddeden bir temel iyimserlikle

[1] *ibd.*, s. 189-202.

niteleniyor. Hilkat (yaratılış) iyidir, bunda nizam mükemmeldir. Kötülük ancak, evrenin tanrısal nizamına istekli ve günahkâr bir başkaldırma olabilir ki mezkûr nizam, yeryüzünde yasal nizam, göklerin hükümdarının yeryüzündeki mümessili dünyevî hükümdarın nizamıdır. Kötülük, fena telâkki edilmiş bir hürriyetin, bir tanrısal erke karşı bir isyanın ancak zararlı ürünüdür.

İkinci fikir akımı, kötülüğün bu dünyada mevcut olması üzerine müesses-tir. Öbüründe zikretmediğimiz çeşitlilik gibi bunda da birçok küçük farklılıklar görülür: *Manihaist* ya da *Mazdaki düalism*, bir kötülük ve karanlıklar ilkesine aşk ve iyiliğinkini karşı koyuyor; aynı bir inançta tanrıları ve Cinleri mezceden geleneksel *paganism*...

Biri dünya ve İmparatorluk'tan memnun, öbürü de dinde onun temsilcilerinde, bu aynı İmparatorluk'un kusurlarının bir teselliini arayan bu evren kavramlarına iki eğilim, daha doğrusu iki büyük siyasî fırka tekabül ediyor ki bunlar bizim güncel sağ ve sol'umuzun uzak muadilleri oluyorlar: Mavi'ler fırkasıyla Yeşil'ler fırkası. Bunlardan ilkinin mensupları, askerî ve idarî etkinlik üzerine titreyen Latin ortamları, istikametlerinden emin yüksek memurlar, işlerin ve yasal nizamın iyi gitmesine bağlı tüccarlar, asrın ikbal avcısı ve çevirimcisi yüksek ruhban sınıfı arasından geliyorlardı. Öbürleri, Latin hukuka bağlılığından çok din ve necata dikkatli, klasik kültürün temsilci mutemedi, Hıristiyan taassubuna kapalı, eyalet nizamından çok latifundiyalarının özerkliğinden kaygılı büyük mülk sahipleri ile çok vakıa, çok haksızlığın bu dünyada kötülüğün varlığına inandırdığı ıstırap çeken sınıfların adamlarıydı[1].

Her hal ü kârda Yeşil'leri Manihaistlere yakın olarak görüyoruz. Burada ayrıntılarına girmediğimiz birçok ayaklanma sırasında Manihaistler bu fırkanın saflarında yer almışlar. VI. yy'ın bütün politik dalgalanmaları monofizitlikle izah edilemiyor. Nika ihtilâlinin arifesinde, 532'de, Konstantinopolis'in Yeşil'leri açıkça Manihaist eğilimler sergiliyorlardı. Daha önce, 527 tarihli buyrultu Manihaistlere karşı çok ağır cezaları öngörmüştü ve çok sayıda metin bize başkentin Manihaistlerine karşı uygulanmış kıyımları anlatıyor. Bizans imparatorluğunda Manihaismin bu genişlemesi hiç şüphesiz İran'da 490'da başlamış olan Mazdakî dürtü ile ilişkili olacaktır. İmparatorluk idaresi bu çok anî gelişmeye karşı hızla tedbir alma durumuna gelmişti: Manihaistler, her görüldükleri yerde öldürüleceklerdi. Bu son derece hoyrat tedbirler, tehlikenin azametinin konusu oluyor, ama Yeşil fırkayı da öfkelendirmeye yetiyor.

Bizanslılar "Mazdak"ı, bozulmuş şekliyle "Masede" olarak anmışlar ve böyle bir adamın üstün sihirbazlık kabiliyetlerine dair söylentiler yayılmış. Ulu Tanrı ve İsâ Mesih'in lûtfuyla muzaffer olmuş Justinian bunlara inanma-

[1] *ibd.*, s. 225-7.

mış ve sihirbazın yakılmasını emretmişmiş. O ise ki "Masede", Bizans Mazdakîlerine verilmiş topluca bir addı. Mazdakism ile hipodromun fırkalarından birinin bağı, tiyatro ve yarışların zikredilmesiyle görülüyor. Bu Mazdakîler Malalas'ın sözünü etmiş olduğu Manihaistlerin aynı oluyor şöyle ki 527 sonrası temizliği sırasında bir Manihaisti, yukarda sözünü ettiğimiz Erythrios'un bunların safında görüyoruz. Birtakım sihir uygulamalarının zikredilmesi, kendilerine sihre vermiş paganlaşmış çevrelerle Mazdakîlerin ilişki içinde olduklarını ispat ediyor ki Justinian zamanında bunlara karşı uygulanan kıyım da izahını buluyor.

Bu imparatorun yaktırdığı, Mazdakî sihirbaz Masede ona, halkları itaat altında tutma ve vergilerin kolaylıkla girmesini sağlamayı teklif etmiş. Keza İranlılara karşı da destek önerisinde bulunmuş. Mazdakîlerin İran'da hâlâ iktidarda olmuş olmaları halinde bunu yapmayacakları aşikâr oluyor. Bütün bunlar Mazdakîlerin halk üzerinde büyük etkiye sahip olduklarını gösteriyor ki bu keyfiyet, o çağda Mazdakismin nüfuz derecesinin kanıtı oluyor.

Gerçekten İran'da Mazdakî parti 525'e doğru Sâsânî sarayında artık hâkim değildi. Bu itibarla Bizans Mazdakîlerinin imparatora Roma ordularını İran'da bir Mazdakî ayaklanmasıyla desteklemeyi teklif etmiş olmaları çok muhtemeldir.

525'de Mazdakîler İran'da egemen olduklarına göre Masede teklifleri bu tarihten sonra vaki olmuş olmalıydı. Öbür yandan 527 tarihli anti-Manihaist fermandan ister istemez önce olacaktı. Dolayısıyla 525'den 527'ye uzanan Yeşil tepki ve Mavi terorisminin bastırılması döneminde olmalıydı. Bu rastlantı, Yeşil fırkaya Manihaist düşüncelerin nüfuzu varsayımını doğruluyor.

Haziran 527'de, toplantıya zincirleriyle getirilen Manihaist Photinus ile meçhul bir Hıristiyan muhatap arasında Konstantinopolis'te bir kolokyum tertipleniyor. Bu Hıristiyan iştirakçının Nizibli Pavlus adında bir Nasturî olduğu iddia edilmiş. Gerçekten o, Sasânî sarayının resmî tabibi Kisvay'a bir mektubunda, Konstantinopolis'te iştirak ettiği bir kolokyumun suret-i cereyanını anlatıyor. Ancak bu kolokyum, Manihaist Photinus'la vaki olanın aynı mıdır? Muhtemelen hayır. Kutsal Saray Âmiri (Quaestor Sacri Palatii) Afrikalı Junilius, Justinian'ın talebi üzerine Keyhüsrev tarafından başka Nasturî ilâhiyatçılarla birlikte gönderilen bir İranlı Pavlus'tan söz ediyor. Ama İran Kilisesi'nin bu elçi kurulu, Konstantinopolis'e ancak İranlılarla Romalılar arasında 50 yıllık barış anlaşmasından sonra, yani Justinian'ın son hükümdarlık yıllarında geliyor. Photinus ile tartışma 527'de vaki olduğuna göre İranlı Pavlus, Nizibli Pavlus'la aynı olabilir ama kesinlikle Photinus'un Hıristiyan muhatabı ile olamaz.

İş kalıyor Nika ihtilâlinin arifesinde Yeşil kıpırdanmaların izahına. Bunun Manihaism-Mazdakismle ilişkisini kaydetmiştik. Bu kıpırdanma herhalde

531'de Sasânî kral Kavad'ın ölümü ve tahta vâris olarak seçilmiş Keyhüsrev'e karşı büyük oğlu lehine bir Mazdakî ayaklanmasıyla bağlantılı olabilir.

527'de Bizans'ta Manihaist hareketin dinî niteliklerini bilebiliyoruz. Photinus'un kanısına göre Manihaistler, ruhların tanrısal kökeni üzerinde çok ısrar ediyorlar ve bunu, doğruca Manihaismin değil, Eflâtûniyeye daha yakın ifadelerle yapıyorlar. Öbür yandan İranlı Pavlus, Ahd-i Atik'i tanımamakla itham ediyor ki bu da kesinlikle Marcionist bir düşünce oluyor. Photinus'un Havarî Pavlus'a büyük saygısı da Paulicianismi haber verir gibi oluyor. O halde saf, tamamen İran Mazdakismiyle özdeş bir Mazdakismin değil, bir düalist bağdaştırmacılık, Marcionit ve Nev-Eflâtûniye karışımı, fikirlerin karşısında bulunuyor gibiyiz ki bunlar İran'dan, doktrinden çok dürtü almışlardır.

Bununla birlikte İran'dan kovulmuş Mazdakîlerin Bizans imparatorluğuna hangi yollardan nüfuz ettiklerini biliyoruz. Üç metin bize Kuzey Suriye'de Justinian döneminde Sasânî imparatorluğundan kaçmış heretic'lerin zuhurunu zikrediyor. İlk tanıklık Suriyeli Mikael'inki: "Borborit'ler[1]... Bu, Marcionitlerin bir tarikatıdır. Manihaistler, İranlıların ülkesinden kovulduklarında, Ermenilerin ülkesine geldiler. Bunlar manastır giysileri içindeydiler ve karıları aynı şekilde, aziz-ermişler yerine geçmek üzere, siyah elbiseler giyerlerdi. Suriye'ye geçtiler ve kıyıma uğramışların manastırlarını zaptetmişler ve çoğalmışlardır. Bunların iffetsizliği ayân olunca insanlar bunlardan tiksinmeye başladı. Dinsizliklerinin bayramında bir yaşında küçük bir çocuğu alıyorlar, ona Manihaistlerin de yaptıkları gibi iğneler batırarak çıkan kanı napâk sunularını yaptıkları unun üzerine damlatıyorlar... Bundan bir Hıristiyan yiyecek olursa, aklını kaçırır ve onlara ölene dek bağlanır. Sonra bir evde toplanarak ışıkları söndürürler, erkekler önlerine gelen kadını yakalarlar (bunlar anaları yada kız-kardeşleri olabilir) ve onunla sabaha dek kirlenirler. Bu heresy, Mani'ninkinden işbu iffetsiz uykuyla tefrik olur. Sabahleyin, siyah elbiselerini giymiş olarak çıkarlar ve kendilerini Hıristiyan olarak göstererek dolanırlar".

Mikael'in işbu ifadelerini Bar Hebraus, bazı ilâve bilgilerle, pekiştiriyor. Yazdıklarını, "Doğu uluslarının kronolojisi" adlı ve içinde Horasan Manihaistlerini irdeleyen eserin müellifi ünlü Birûnî'ye atfediyor ve bir "maşuh" sözücüğü bunda geçiyor. Bu sözcük, Arapça kökenli olarak "muşhauva" şeklinde Farsçada, "şekli bozulmuş, çirkin biçimli" anlamını ifade ediyor ki[2] bunda Mikael ve Bar Hebraus'un yansıttıkları iğrenç uygulamalarla bir ilişki görülemiyor. Herhalde her ikisi de Mazdakîlere Borborit uygulamalarını yakıştırmışlar. O halde gerçekte Mazdakî olan kişilere Borborit

[1] İlerde bunlardan söz edeceğiz.

[2] Jarry bunu yanlış olarak "tatlı yiyecekler, tatlılar" şeklinde çevirmiş (s. 341).

deyimi neden? Yanıt basit: cinsî hürriyetleri nedeniyle. Kadınların taksimini öngören Mazdakîler, Borborit ve Massalian gibi "uyuşuk"larına herşeyi müsaade eden lâübali ahlâklı tarikatlarla özdeşleştirilmişler. Mazdakîlerin, Carpocratçılar gibi sosyalist eğilimli gnostik tarikatlarca da etkilenmiş olduklarını hatırlayalım.

Bar Hebraus'un elyazmasında daha önce ayrıntılarını vermiş olduğumuz Yezidîler[1] de Kuzey Suriye'li Mazdakîler olarak geçiyor[2].

*

* *

Daha önce de görmüş olduğumuz gibi, Justinian'ın saltanatı, pagan ve Manihaistlere yönelik bir terorism dönemiyle başlamıştı. Bundan böyle bu sonuncular ölüme mahkûm edilmişler, en yüksek tabakaya mensup birçok ünlü erkek ve kadın mahkemeye sürüklenmiş ve diri diri yakılmışlardır, büyük ölçüde Manihaist kitabın yakıldığı gibi. Kültürlü pagan çevreleri Mazdakîlere birleştiren sıkı bağlar dolayısıyla bir pagan karşıtı baskı Manihaist karşıtı baskıyı yakından takibedecekti. Yine ölüm, malların müsaderesi, sürgün... cezâları. Bunların dışında bu kişilere her türlü eğitim-öğretim faaliyeti özellikle yasaklanmıştı.

Samaryalılar da bu hoşgörüsüzlük dalgasının kurbanları olmuşlardı. 528'de doğru imparator bunların bütün havralarını yıktırıp yenilerinin inşasını yasaklamış, Hıristiyanlığı kabul etmelerini icbaretmişti. Filistinli toprak sahipleri bu beceriksiz önleme karşı öfkelerini izhar etmişlerdi. Yeni muhtediler, mükemmel Hıristiyanlar olmanın uzağında pagan ve Manihaist propaganda için kolay bir av olmuşlardı. Hattâ 529'da, Samarya bölgelerinde vaki büyük ayaklanmanın nedeni, işbu propagandaya bağlı gibiydi.

Bu ayaklanma, Hıristiyanlarla Yahudiler arasında bir kavgayla başlamış. Buna Samaryalılar müdahale etmiş ve iş düzgün bir ayaklanmaya müncer olmuş ve Scythopolis (Filistin'de Beth-Shan, şimdiki Beisan)'de birçok önemli yapı ateşe verilmiş. İmparator, vali Bassus'a hiddetlenerek hemen oracıkta kellesini uçurtmuş. O zaman işin vahametini, Basileus'un sert intikam hareketinde bulunacağını anlayan Samaryalılar ya hep ya hiç diyerek bir genel ayaklanma başlatma kararı almışlar.

Bu olay, Filistin'de iki büyük fırkanın mücadelesinin, Samaryalılarla İbranîlerinki olduğunu gösteriyor. Keza bazı Hıristiyanların Yahudilerle anlaşmazlık halinde olduğu da görülüyor ki bundan bahis konusu Hıristiyanların Yeşil'ler fırkasına dahil oldukları anlaşılıyor.

---

[1] Kültür kökenleri, II/1, s. 923-953.

[2] Jacques Jarry.— *op. cit.*, s. 334-342.

Başlangıcında hareket, dinî türden bir ayaklanmadan çok bir fırka karışıklığı olmuştu. Ama daha sonraki hem ulusal hem de dinî nitelikte bir ümitsizlik ayaklanması haline gelmişti. Bunda bütün Samaryalı ulus Bizans egemenliğine karşı silâha sarılmıştı. Gerisi bizi ilgilendirmiyor.

Bu olay üzerinde durmamızın nedeni, işbu Samaryalı ayaklanmasının, bütün imparatorluk içinde gelişmekte olan Mazdakî çalkantı ve heretic'lere karşı bastırma hareketiyle bağları dolayısıyla idi. İmparatorluğun tümünde Mazdakism ve paganlığın yasaklanmasını bir Yeşil karşıtı terorism takibetmişti. Bu da, işbu baskı hareketinin fırkaya değgin vechesini ortaya koyuyor.

Bu gibi olaylar tevali edip durmuş, zulüm ve baskılarla birlikte[1].

II. Tiberios zamanında (578-582) paganismin bir uyanışına tanık olunuyor. İskenderiye ve Antakya patrikleri, yüksek memurlarla birlikte gece kurban âyinlerine girişiyor ve kendilerini sihrî uygulamalara veriyorlar. Bunda usulüne uygun bir geleneksel paganismin yeniden doğuşu görülmeyecektir şöyle ki artık Hıristiyanlık kitlelerde iyice kök salmıştır. Bu, pagan boşinançlarını resmî Hıristiyanlıkla uyuşmuş bir yeniden doğuşu olmuş. Zeus, Aphrodite, Apollon, cinler sırasına indirilmişler. Ama işte bunlar cin olarak kutsanıyor, esrarengiz güçlerine ürpererek çağrıda bulunuluyor. Paganismden öteye, bahis konusu olan gizlicilik (occultism-ilm-i ledün) idi. Patrik Gregorios kendini bu "cinayet"lere vererek Hıristiyan inançlarını inkâr etmemişti. O, sadece cehennemî sandığı güçleri kendine bağlama arzusu içinde sihrin cazibesine kapılmıştı ve bütün "Hıristiyanlık"ına rağmen, bu güçlere inanıyordu[2].

Düşük tanrıları afsunla elde etmeye yarayan gizemli düsturların sahipleri, Carrhae (Harran) ve Heliopolis (Baalbek) gibi bazı kentlerde, bazı senatör ortamlarında yozlaşmış, Doğu boşinançlarıyla bozulmuş bir Nev-Eflâtûniye geleneğini idame ettiren felsefî-pagan çevrelerini oluşturuyorlardı.

Hikâyenin arkası ne denli ilginç olursa olsun, konumuzun dışında kalıyor. Ama bu söylediklerimiz, daha sonraki Türkleşmiş-İslâmlaşmış Anadolu halkı beynindeki, uzunca irdeleyeceğimiz düşünce sistemlerinin bir noktada özünü oluşturuyor. Bütün bunlardan, bizim için çok önemli olacak olan bir sonuç daha çıkıyor: *Türkmen Anadolu'ya daldığında, yarın Türkleştireceği-İslâmlaştıracağı insanlar, genelde, Yeşil eğilimliydiler...*

Buraya kadar, Bizans imparatorluğundaki heresy'ler hakkında bir genelleme yapıp bundan sonrası için bazı ayrıntılara değindik. O ise ki bunun asıl ilginç yanı, nihaî olarak Türk toplumun oluşturacak insanların dinî-içtimaî dü-

---

[1] *ibd.*, s. 342 ve dev.

[2] *ibd.*, s. 415.

şünce yapısını şekillendirecek olan, adı geçmiş önemli heresy'lerin bu yoldaki kesin rolleri olup bunları aşağıda olanca genişliğiyle irdeleyeceğiz.

Biz gerçi bu heresy'lerden buraya kadar haylı söz ettik. Ama bunların ayrıntılı bilgilerini, önemlerine binaen, aşağıda sunacağız. Zarurî olarak bazı tekrarlar olacaksa da bunlar, mantık silsilerimizin kopuksuz gelişmesine yardımcı olacaklardır.

*

* *

DÜALİST HERESY'LER

Ortaçağ Hıristiyan heresy'lerinin bir önemli bölümü, Küçük Asya'dakilerin az çok tümü, "Manihaist heresy" yaftalı idiler. Bu "çok büyük günah"ın mahiyetini iyice sezebilmek için düalist Zerdüşt-Mani doktrinini, biraz derinlemesine irdeleyeceğiz şöyle ki, daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi, Anadolu'da ihtida eden ve günümüz Türk-İslâm toplumunun oluşmasında büyük payı olan Hıristiyan unsurların oldukça önemli bir bölümünü, bu "günahkârlar" teşkil etmişti.

Zerdüşt

Greklerin, müneccim olarak ününe izafeten *Zoroastres* tesmiye ettikleri bu İranlı peygamber muhtemelen, Mazdeismin kutsal kitabı Avesta'nın en eski parçalarının, gâthâ'ların müellifi oluyor. Doğumunun ne tarihi, ne mahalli biliniyor: tahminler M.Ö. VI. ilâ XVII. yy; Medler ülkesi ile Hwarezm ve Sogdiana (Afganistan) ya kadar Doğu İran'ın çeşitli bölgeleri arasında değişiyor.

Rahip olarak, dünyanın hâliki ve efendisi Âkil Efendi'ye dua ediyor ve O'na bir alay hem tanrısal, hem de insanî kişilik ve nitelik izafe ediyor. Ve benzersiz sözlerle bunların kültlerini ilân ediyor. Aldatıcılar olan düşmanlara karşı bunların desteğini talebediyor ve doğrular-âdiller için de nihaî mükâfatı haber veriyor. Ancak kaçmak zorunda kalıyor zira cemaati onu reddediyor. Kendini maddî olanak ve adamdan yana fakir biliyor ve Âkif Efendi'den, bir dostun bir dosta verdiği desteği istiyor. Kötü muameleye maruz inek türünün şikâyeti eski mitosunu yeniden ele alarak "öküzün ruhu"nu, kurbanlık hayvan ruhlarının bu sentezini sahneye koyuyor: bu ruh ölümsüzler'den, kötü muamelelere karşı bir koruyucu talebediyor. İyi Düşünce ona Zarathustra-Zerdüşt'ü gösteriyor. Ancak öküzün ruhu, güçsüz bir insanın kelâmıyla yetinecek mi? Keza, peygamberi koruyacak bir güçlü efendiye gereksinme var. Böylece de Zerdüşt kendine, sosyal ittifatı, karşılıklı çıkarları için insanla öküz cinsinin itilâfını uygulamaya yardım edecek olan bir muhafız temenni ediyor. Bu muhafız, prens Vishtaspa'dır. Zerdüşt bir başka mitosu, dünyanın örgütlenmesine riyaset eden ilk ikizler mitosunu da yeniden ele alıyor. Bunda, başlangıçta, biri düşünce, sözler, davranışlarla iyiliği; öbürü kötülük, yalan, aldatmacılığı seçmiş olan iki Ruh görüyor. Böyle bir seçim, her insana nümune olmalıdır. Ancak, kötülük tarafını tutmuş olan cinler, iblisler, insanları bu sonuncu seçime sürüklemeye çabalıyorlar. O ise ki iyiliği seçerek insanlar, mücadele etmeyi yeğliyorlar. Doğrular gökte ödüllerine kavuşacaklar, öbürlerine ise bir uzun karanlıklar yaşamı, çürümüş besinler ve inlemeler vaadediliyor.

Aldatıcıları Adalet'in ellerine teslim etmek, gerektiğinde silâhla bunlarla döğüşmek gerekiyor. Zerdüşt, Âkil Efendi ve adaletin simgesi olan Ahura Mazda'nın ateşi olan ateşin önünde dua ediyor. Bu ateş, iyi ile kötüyü seçme âleti oluyor. Başka kült şekillerine karşı koyuyor. Kutsal içki haoma, onun nazarında bir pisliktir. Ondan sadece ima yoluyla söz ediyor, adını ağzına alnıyor[1]. İlk kral Yima'nın, bazı uygulamalarla insanlara yaranmak istediği için mahkûm edildiğini hatırlatıyor. Ama hangi uygulamalardı, bunlar? Metin bu hususta açık değil. Gelenek, öküz parçaları dağıtmış olduğundan mahkûm edildiğinde ısrar ediyor. Zerdüşt daevaların (eski tanrılarını) rahiplerini, ineği, neslini geliştirme yerine, hiddete teslim etmekle suçluyor. Ama belki de öküz cinsinin kurbanını sadece acımasız şekliyle mahkûm etmiş olmalıdır.

Gathalara ait olmayan, gathalarınkinden farklı bir diyalektte kaleme alınmış ve onlardan sonrasına ait Avesta, bununla birlikte, daha eski kavram ve âdetleri içeriyor şöyle ki bunlar, Hindistan ve İran'ın tek bir ulus teşkil ettikleri çağdan tevarüs etmiş olması melhuz Hindistan'da bulunuyor. Böylece, peygamberin reddettiği haoma, burada ululanıyor. O ise ki Zerdüşt, burada, bu kez, buna sıkıca bağlı: teşahhus etmiş (kişileşmiş) ve tanrısallaşmış içki, ateşe bakarak dua ederken ona görünüyor ve aralarında anlaşma ile iyice mülemma bir diyalog kuruluyor. Genel olarak dinin bütün eski içeriği, bazen çok belirgin şekilde zerdüştleşmiş oluyor.

Ahmenîler yazıtlarında Zerdüşt'ü zikretmiyorlar ve reformunun bunları etkilemiş olduğu şüphelidir. Ama, muhakkak olarak Zerdüştî olan Sâsânîlerin de ondan, kendilerininkinde söz etmemiş olmaları gariptir, şöyle ki Avesta'da *mazdayasna,* Mazdehist, tesmiye edilen din burada keza "Zerdüştî" olarak olarak da niteleniyor.[2] Aslında Zerdüştîlikle Mazdeism özdeş oluyorlar.

*

* *

Mazdeism

Mazdeism, İran'ın Arap fethi ve tedricî ihtidasından önceki dini idi. İran'da az önce[3] Tahran'a yerleşmiş mazdeistlerin dışında biri Kirman, öbürü de Yezd civarında bundan sadece iki adacık kalmış. Ama bu din Bombay ve çevrelerinde, Parsiler arasında da yaşamını sürdürüyor. Birkaç bin Mazdeist de Pakistan, İngiltere ve Kuzey Amerika'da bulunuyor.

Ahmenîlerin dini hakkındaki bilgiler, yazıtlarda kısa olarak geçiyor. Dara gökü ve yeri yaratmış Ahuramazda sayesinde kraldır. Tanrı, adaletin dostu,

---

[1] Biz daha önce bu "haoma" konusunu uzunca irdelemiştik. Bkz. C. II/1, s. 525-531.

[2] Jacques Duchesne-Guillemin.— Zarathustra. *in* Dictionnaire des Religions.

[3] Makelenin baskı tarihi 1984 dür.

yalanın düşmanıdır. Ahuramazda, hiçbirinin zikredilmediği tanrıların en büyüğüdür. II. Artaxerxes'ten itibaren şemsî tanrı Mithra[1] ile suların ve doğurganlığın tanrıçası Anahita ortaya çıkıyor. Xerxes, *daiva* (Sanskrit *deva* ve Latin *deus*) lar kültünü yasaklamıştı.

Sözcük, tanrı anlamına gelmiş olmalıydı, ama *ahura*'ların (bunlardan biri Ahura Mazda, "Âkif Efendi"dir) ("efendilerin") aksine, iblis sırasına düşmüştü. Tema Zerdüşt'te de bulunuyor.

Perslerin dinine bazı bahisleri ayırmış olan Herodotus da Zerdüşt'ten söz etmiyor. Sadece Perslerin mâbed, mezbah, heykele sahip bulunmadıklarını, dağların doruğunda Gök ve unsurlara kurban sunduklarını anlatıyor. (Amasya'da, kentin bir yanını sınırlayan dağ silsilesinin en yüksek tepesine Bar Dağı deniyor - "Amasya'nın Bar Dağı, biri olmazsa bir daha" — ki "bar", Ermeni dilinde dans olup bu zirvede bir takım âyinlerin icra edilmiş olduğu anlaşılıyor).

Zerdüşt'ün özelliğini belirtebilmek için elde kalan tek çare olarak, ayrılmalarından önce Hindûlarla İranlıların, ve dolayısıyla Zerdüşt'ten çok önce, dini olmuş olanı saptamak kalıyor. Bu da, haylı tartışma kaldırır şekilde Avesta ile Veda'nın kıyaslamasıyla olabiliyor. Bunların ayrıntıları konumuzun dışına çıkıyor. Ancak bir hususun belirtilmesi önemli oluyor: Sanskrit *deva* "tanrı" ve eski Pers *daiva* "sahte tanrı, iblis" arasındaki fark, her iki ulusun farklı gelişmesinden kaynaklanıyor. Buna karşılık Hindistan ile İran arasındaki benzerlik kesinlikle dinî alandan taşıp sosyal alana yayılıyor. Her iki tarafta ilk üç sosyal sınıf birbirlerine tekabül ediyorlar. 4. sı Hindistan'da *arya* müstevliine boyun eğmiş yerli halkı; İran'da, daha geç bir dönemde, hirfet ehlini-zanaatkârları ifade etmek üzere eklenmiştir: Bunların ilki. ruhban; ikincisi, muharipler; üçüncüsü hayvan yetiştiriciler-tarımcılar ya da proleterler sınıfı oluyordu.

Ortada bir düalist düşünce sisteminin varlığı aşikârdır: Kötü Ruh'un hasmı doğruca Âkil Efendi oluyor. Böyle olunca da ortaya bir soru çıkıyor: Bu iki hasmın babası kimdi. Bir çözüm teklif ediliyor. Baba, Zruuan, Zaman-'dır. Daha sonraları, Hıristiyan Ermeni kaynaklarınca belgelenmiş bir mitos, başlarda Zruuan'ın bin yıl süre ile evlâda sahip olabilmek için kurban sunduğunu ve bu kurbanın etkinliği üzerinde kendinde bir şüphe uyandığını anlatıyor. Bu şüpheden kötü, bulanık ve pis kokulu Ahrıman doğuyor. Bu arada dilekleri iyi, ışıldayan ve güzel kokulu Ohrmazd'ın dünyaya gelmesiyle gerçekleşiyor. Ahriman'ın bir kurnazlığı ile Zruuan, ona sınırlı bir süre için dünya imparatorluğunu vermek zorunda kalıyor. Bu sürenin sonundan itibaren Ohrmazd hükünı sürecektir. İşte bu din, Şahpur (241-272) dan bu yana, birkaç

[1] Bunlar hakkında bkz. C.II/ Is. 485-6. 632.

Sâsânî hükümranlığı altında bir yenisinin, Mesopotamya kökenli bir gnostisism olan Manihaistlik yayılana kadar, İran'da geçerliydi. Bunda peygamber Zerdüşt'ün öğretisi ile eski İran dini arasında bir kaynaşma vaki olmuştu. Gelişmenin bir başka merhalesinde, Ahmenî Artaxerxes II (404-358), yazıtlarında Âkil Efendi ile birlikte Mithra ve Anahita'yı da zikrediyor. İmparatorluk'un başlıca kentlerine heykeller ithal ediliyor. Bundan böyle, bu heykelleri barındırmak için mâbedler ortaya çıkıyor. Ancak bu yeniliğe, Ahmenîlerin halefleri Selefkî ve Parthlarca karşı çıkılıyor: heykelin yerine, üzerinde ebediyen idame ettirilecek bir ateşin yanacağı bir mezbak dikilmesi emri veriliyor. Böylece, kullanımı günümüze kadar çıkmış ve Sâsânîler döneminde geniş ölçüde yaygınlaşmış ateş mâbedi doğmuştu.

Manihaistler, Suryanîce Ululuğun Babası tesmiye edilen en büyük Tanrılarına İranî bir ad vermek için, Ohrmazd değil, özellikle Zruuan'ın adını kabulleniyorlar ve ona İlk İnsan olma niteliğini izafe ediyorlar. Mazdeist başrahip Karter Mani'nin idamını sağladığından Manihaism Vahran II zamanında az çok tümden yok oluyor. Ama Zurvanism nice Sâsânî kralı ya da vezirlerinin inancı olarak kalmış gibidir. Mazdeist doktrin, ilk Sâsânî kralı, Şahpuhr'un babası Ardeshir zamanında millî din halinde teessüs etmişti. Ardeshir tek bir kraliyet ateşi lehine eyalet ateşlerinin yok edilme emrini vermiş ve yavaş yavaş bir silsile ve orthodoxy oluşmuştu; ve heretic'lere, Hıristiyanlara, Buddhistlere, Manihaistlere zulüm dönemi açılmıştı. Karter orthodoxynin önderliğini yapıyor ve özellikle, göke gidecek olan iyilerin ödüllendirilmesi ve cehenneme tayin edilen kötülerin mücazatı üzerinde ısrar ediyor. Kendisini hiçbir yerde Zurvanist olarak göstermiyor ve Mazdeist ahlâkçılıkla Zaman'ı en üst düzeye koyarak kaderciliğe ve umursamazlığa götürme tehlikesini gösteren bir theoloji arasındaki hiç değilse gizli, zıtlaşma anlaşılıyor: Zurvanism, belki krallar ve vezirleri için iyi bir doktrin (bunlardan biri oğluna Zurvandad, "Zruuan tarafından verilmiş" adını koyuyor) olabilir ama yayılması tehlikelidir. Karter ve halefleri krala kendilerini beğendirmek ve itaat etme kaygısı ile Zerdüştî ahlâkı muhafaza etme arasında tereddüt etmiş olmalıydılar. Kosmogonide Ohrmazd ile Ahriman birbirlerine ebediyen mukabil, biri yukarda, öbürü aşağıda, arada boşluk olarak takdim ediliyorlar.

Zerdüşt'ün doğumunda Ahriman ve hempası yeraltına kaçmışlar. Dünya tarihinin yeni bir safhası başlamıştır. Zerdüştî anne babanın her çocuğu, zemin ve zamana göre 7 veya 10 yaşında bir vâkıf olma töreni ile cemaata iyi dini ithal ediyor; bunun için ona bir gömlekle beline bağlayacağı bir ip kuşak veriliyor; böylece de varlığının aşağı kısımlarını, bunlara kumanda edecek olan asil kısımlardan ayırmış oluyor. Bu kuşağı, günde beş kez, güneşe karşı ayakta yapacağı dua sırası dışında, hiç çıkarmayacaktır (duadan hemen sonra tekrar düğümlenecektir).

Zerdüştî, bazı bayramlara icabet etmek zorundadır: bunlar ölülere taalluk edenlerdir. Ölümde ruh, bedeni ancak 4. günün sabahında terk ediyor. Sonra muhakeme edilmek üzere Mithra ve iki yanında birer "savcı" önüne geliyor ve iki köpeğin beklediği bir köprüden geçecektir. İyi düşüncelerin, söz ve fiillerinin ağırlığı kötülerinkini bastırmışsa güzel bir genç kıza rastlayacaktır. Kız ona "ben senin Din'inim; senin her iyi düşünce, söz ve fiilin beni daha güzel yaptı..." diyecek ve ruh bundan sonra işbu iyilikler düzeyinden birbiri ardına yükselecek ve bu düzeyler, artan ışıklık sırasına göre, yıldızlara, ay ve güneşe, sonsuz ışıklara sırasıyla yükselecektir. Aksi halde, çok çirkin bir kocakarı onu karşılayacak ve sonsuz karanlıklara sürükleyecek; o orada, ıstırap içinde kıyamet gününü bekleyecek...

Evet, Zerdüştînin de Sırat'ı varmış!...

Zerdüşt, ancak başlayabildiği eserinin tamamlanması için bir kurtarıcının, bir mehdînin gelişini temenni ediyordu. Peygamberlerin ölümünde bu inanç gelişecekti. Birbiri ardından, bin yıldan bin yıla üç mehdî doğacaktır.[1]

İşin gerisi üzerinde yayılmayacağız.

*

* *

Manihaism

Manihaismin müessisi Mani, Hamadan kökenli olarak Mardin'de Babilonya astronomlarının 527 yılının 8 Nisan'ında (14 Nisan 216) doğmuş.

Sâsânî sülâlesinin kurucusu Ardashir'in ölümünden sonra kral olan I. Shâpûr'un saltanatının başlarında Mani Pers ülkesinde, Mesena'da, Medler ve Parthlar ülkesinde, vaazlarına başlıyor. Shâpûr'un himayesinde otuz yıl süre ile tilmizlerini eğitebiliyor, *kitap*'larını yazabiliyor, Kilise'sini örgütleyebiliyor ve misyonerlerini Doğu'ya ve Batı'ya sevkedebiliyor. Shâpûr'un 271-2'de ölümünden sonra oğlu I. Hürmüz, babasının dinî politikasını sürdürüyor. Shâpûr'un öbür oğlu Behrâm I, kraliyeti ele alıyor (Nisan 274). Hükümdarlığı sırasında yukarda adı geçen, her türlü yabancı kültün mutaassıp düşmanı Karter-Kartir'in ısrarıyla Mani hapishanede işkenceden ölüyor (277).

Bu durumda, o zamanların tarihî malzemeleri Mani'yi bir heretic, bir sahtekâr olarak takdim ediyorlar. Ancak 1734'de yapılmış çalışmalar, onun vechesini değiştirecektir: zeki ve kültürlü, Babilonya ve İran'da üstün tutulan bilimlere aşina, musikîşinas ve matematikçi, ressam ve coğrafyacı, astronomi ve tabip. Büyük Arap tarihçileri, Şahrastanî ve en-Nedim'in metinleri ve Asur-Babilonya dinleri kaynakları bu görüşü doğruluyor. Bu yeni bağlamda bir soru

---

[1] Jacques Duchesne-Guillemin.— Mazdéisme, *in ibd.*

ortaya çıkıyor: Mani, bir dinî deha mı idi, yoksa içinde Zerdüştî doktrinlerin, Buddhik ahlâkın, Mithra kültünün ve Hıristiyanlıktan istiare edilmiş bazı öğelerin bulunduğu bir senkretismi gerçekleştirmiş bir toplayıcıdan mı ibaretti?

Daha sonraki (1930) buluşlar onun biyografisinin yeniden ele alınmasını mucip oluyor. Bunlarda Mani, necat habercilerinin mührü gibi ortaya çıkıyor. İnsanların kurtuluşlarının tarihî oluşmasının büyük merhalelerinde kendi seleflerinden bazılarını sayıyor: Âdem'in oğlu Sethel, Henoch, Nuh'un oğlu Sam, Buddha, Zerdüşt ve İsâ. Bu sonuncusunda durarak Mani, sekiz makelede, İsâ'nın yaşamının başlıca olaylarını özetliyor. Sonra Havariyûn'un cesaretinden, Pavlus'un misyonundan, Pavlus vaazının ertesinde Kilise'nin krizinden ve dünyayı düzeltmeye yeltenmiş iki âdil (muhtemelen Marcion[1] ile Bardesanes). İşte şimdi, İsâ'nın haberini verdiği Paraclet-Paraklet Mani'nin[2] saati gelmiştir.

---

[1] Sinop piskoposunun oğlu olup armatörlükten servet yapmış olan Marcion (II. yy'ın ilk yarısı), aynı ölçüde ilâhiyata büyük ilgi duymuş. Pavlus'un inanmış tilmizi olarak Ahd-i Atik (Kanun) - Ahd-ı Cedid (İncil) karşıtlığını, Pavlus'un Kanun'da kabullendiği bütün olumlu yönleri dikkate almadan, doktrininin esası yapmış. Buna Roma Kilisesi ile öbür öndekilerin cephe almaları doğaldı. İzmir piskoposu Polycarpus, "Sende, Şeytan'ın ilk çocuğunu görüyorum" demişti ona. Buna rağmen o, önemli ve etkin bir Hıristiyan öğretmen olmuş ve öğretisi ve de örgütleyici faaliyetlerinden ortaya çıkmış Marcionism, II yy Kilise'sini derinlemesine bölmüş ve bu keyfiyet V. yy'a kadar sürmüş. Bunun Küçük Asya ve Makedonya'da varlığına dair işaretler varsa da Marcion'un asıl yüzü, 140 civarında Roma'ya vardıktan sonra belirmiş. Orada Hâlik (ya da Demiurgos), Ahd-i Atik'in âdil Tanrı'sı ile İsâ'nın ifşa ettiği Peder arasında tesis ettiği karşıtlığı izaha zorlanmış. Elimizde ancak kırıntıları kalmış *Antitezler* kitabında tutumunu sistemleştirmek üzere savaşı emreden Tanrı ile mağfiretlerin Peder'inin bağdaşmazlığı örneğini ileri sürmüş. Sistemitin mantıkî sonucu olarak tüm Ahd-ı Atik'i atıp Kitâb olarak sadece Luka'nın İncili ile Pavlus'un on manzum mektubunu muhafaza etmiş. Katı adaletin Tanrı'sı ile sevgininki aynı olamazdı. İsâ'nın ilk havarileri Hıristiyan tutumunun köktenci tabiatını anlamamışlardı. Pavlus tek gerçek havari idi.
Ve sonunda Marcion Roma cemaatinden dışlanacaktı.
Marcionistler çok katı bir *riyazet* uygulayıp evliliği reddediyorlardı. (Edouard Cothenet.- Marcion, *in* Dictionnaire des Religions ve John Knox.- Marcion, *in* EA).
Bardesanes (Bardaisan) Edessa - Urfa 154 - Edessa 222) Suriye Gnostisismininin önde gelen temsilcilerinden olup 179'da, yani 25 yaşında, Hıristiyanlığa girmiş ve yürüttüğü misyonerlik çalışmalarıyla Suriye'de Hıristiyan dinin öncüsü olmuş.
Tilmizlerinden Philippos'a yazdırdığı başlıca yapıtı *Kaderin diyalogu: Ülke yasalarının Kitabı*'nda Aristo'dan sonraki Yunan feylosoflarının kaderciliğini, özellikle yıldızların insanların kaderi üzerindeki etkisiyle ilgili düşüncelerini eleştirmiş. Gnostik öğretiye Hıristiyanlıktan öğeler katarak dünyanın, Şeytan'ın ve kötülüklerin Yüce Tanrı tarafından yaratıldığı görüşünü reddedip bunların tümünü bir tanrılar hiyerarşisine bağlamış.
Kimine göre Edessa'da (Urfa) yoğun bir Gnostik baskı altında kalan Hıristiyan Bardesanes, insan yaşamını çevreleyen dış koşullara ilişkin yarı Gnostik bir kaderci anlayış ile Hıristiyanlığın ahlâkî seçimde kişisel özgürlük kavramını ve bilginin kaynağı olan Tanrı'nın kurtarıcı gücüne inancını birleştirme yoluna gitmiş (AB).

[2] Ruhülkuds'a verilmiş unvan olarak Paraclet sözcüğü, IV., Yuhanna İncili'ne özgü olup Grek *parakletos* tâbirinin transkripsiyonudur. Bu sonuncusu lâdinî dilde *ad-vocatus*, avukat, şefaatçı ile aynı anlamdadır. İsâ'nın veda konuşmalarında Ruhülkuds'a verilen unvan oluyor: "Ben de Baba'ya yalvaracağım, ve o size başka bir Tesellici, hakikat Ruhu'nu, verecektir.... Fakat benim

./..

Bütün bunlar, Manihaismde mysterionun köktenci ve evrensel dualism olduğunu, bunun Paraclet tarafından vaadedildiğini ve ikizi Mani tarafından öğretilmiş olduğunu gösteriyor.

Oniki yaşındayken Mani'ye bir semavî ziyaret vaki oluyor. Bu, ilk ifşaın saatıdır. En-Nedîm'in *Fihrist*'ine göre, bu ifşaın habercisi *Et-Taum* (ikizi ifade eden bir Nabatî sözcük) adlı melek oluyor. Bu ikiz, peygamberi eğitip onu misyonuna hazırlayacak olan Paraclet'tir.

Manihaism, Kitâb dinidir. Mani'nin gözünde Zerdüşt, Buddha ve İsâ'nın başarısızlığı, kendi ifşalarını bizzat yazmayı ihmal etmiş olmalarından ileri geliyor. Bunda açık ve kolayca başkasına çevrilebilecek bir dil kullanıyor. Bu, Pehlevî yazısının yerine 22 harf ve yarı-seslili Manihaist alfabenin yaratılmasının kökeninde yatıyor.

İşbu Kitâb'ın gördüğü rağbet, tarikatın hasımlarının bunun avına çıkmış olmalarını izah ediyor. İskenderiye'de 297'de ilân edilen Dioletian'ın Manihaistlere karşı buyuruğu, *auctores cum abominandis scripturis*'lerin yakılmasını emrediyor. Ve bu gibi yok etme hareketleri asırlarca sürüyor.

II. yy'ın ortalarına doğru İran'dan çıkmış Mani dini, bir yy bitmeden Doğu ve Batı'ya yayılmıştı. Manihaismle Hıristiyanlık arasındaki mücadele uzun ve sert oluyor. Hıristiyanların karşısında, yöntemleriyle akıllı, diyalektiği ile korkulur ve Hıristiyan Kilisesi modeli üzerine örgütlenmiş bir hasmı vardı. IV. yy'dan itibaren Manihaism karşıtı eserler, imparatorluk nâmeleri ve tövbe düsturları arttıkça artıyor. Her seferinde düalist doktrinlerin saçmalık ve tehlikeleri vurgulanıyordu. Dolayısıyla da, asırdan asıra, çeşitli düalist hareketler hep Manihaismin devamı ya da hortlaması olarak telâkki edilmişti. Biz daha önce Batı'daki Vaudois'ların, Cathare'ların, Albigeois'ların... böylece suçlandıklarını görmüştük.

Fiilen, her heretic *manichaeus* olarak yaftalanırdı. Katoliklerin dil ve kaleminden ne Luther'in ne de Calvin'in bile kurtulmadığını biliyoruz. O ise ki Luther, kendi yandaşlarınca Kilise'nin Manihaisme karşı son savunucusu olarak gösteriliyor.

---

ismimle Baba'nın göndereceği Tesellici, Ruhülkuds, o size herşeyi öğretecek... (Yuhanna XIV/16, 26). Baba'dan size göndereceğim Tesellici, Baba'dan çıkan hakikat Ruhu, geldiği zaman, benim için o şahadet edecektir (Yuhanna XV/26). Bununla beraber hen size hakikati söylüyorum; benim gitmem sizin için hayırlıdır, çünkü gitmezsem, Tesellici size gelmez; fakat gidersem, onu size gönderirim (Yuhanna XVI/7)". Bununla birlikte Paraclet, İsâ'nın kendisini de ifade ediyor: "Birisi günah işleyecek olursa Baba'nın karşısında bir müdafiiniz, doğru-âdil olan İsâ var". Ruh Paraclet'e ait ilk vaad onu "başkası" olarak gösteriyor.

Bu farklılık dikkate alınarak Yuhanna'nın bu çeşitli kişilikleri tevhidetmek ve Baba'nın İsâ namına gönderdiğinin sadece Ruh Paraclet olduğunu göstermek istemiş olduğu düşünülebilir (Eduard Cothenet.— Paraclet, *in* Dictionnaire des Religions).

1734'de, *Histoire critique du Manichée et manichéisme*'inde Isaac de Beausobre Manihaismin bu görünümünü kökünden değiştiriyor. Bu Cavinist tarihçi Babilon peygamberinin eserini Kilise'nin en büyük kurtuluş denemesi olarak takdim ediyor. Mani, Reform'u haber vermişti. Beausobre'un Doğu belgelerinden ele geçirebildikleri, Mani hakkında sitayişkâr ifadeler içeriyor. Bunlar Doğu ile Batı'yı, Zerdüşt ile İsâ'yı bağdaştırmaya çalışmış bir peygamberin çabalarına tanıklık ediyorlar. İran ve Hindistan'ın dinlerinin keşfi, kaynaklara bir yeni ışık tutuyor ve Mani'nin doktrinlerinin tarihî doğumu ve dinî sentezi düşüncesine pencere açıyor. Köktenci düalism, Doğu paganismlerinden, natürist (doğacı) dinlerden ve hattâ Hindistan ve Zerdüşt'ün doktrinlerinden gelmiş gibi oluyor. Bittabî, gnostisisme de eğilenler bulunuyor. An-Nadîm, 987'de bitirmiş olduğu küçük ansiklopedisinin dinlere tahsis ettiği IX. babın tetkiki sonucu olarak G. Flügel Manihaismi, Zerdüşt'ten hareketle düstur haline getirilmiş, ama İncil kalıbına dökülmüş bir Asya düşüncesi olarak takdim ediyor.

Assiriolojinin doğması da işe yeni bir veche katıyor: Asur-Babilonya dinlerinin araştırılması. F. Spiegel'e göre Mani'nin hareket noktası İran düalismi olup İran'ın, Mesopotamya ve Hindistan'ın uluslarını kapsayabilecek bir evrensel dinin tesisi amacıyla hızla genişletiliyor; böylece de Buddhism ve Hıristiyanlıktan daha sonraki istiareler anlaşılmış oluyor. Yakın-Doğu halklarına Mani, Mazdeismden daha mükemmel bir doktrin vermek istemiş. Manihaism Babilon dininden çıkmış ve İskender'den beri Batı'ya yürüyen bir syncretist hareketin yardımıyla büyümüş bir filiz olmalıydı. Bu yürüyüş ilk Hıristiyan asırlarında özellikle faal olup İslâm tarafından kesin olarak durdurulacaktı. Yani peygamber, Zerdüşt'ün düşüncesinin kaynağı Kalde-Babilonya'nın eski inançlarının potasında Buddhik ahlâk ile Hıristiyan doktrinini baştan mezcedecekti.

Asya Manihaisminin başlıca yayılma merkezi, 762'den 840'a kadar, Uygur ülkesi olmuştu.

En son keşiflerin de ışığında işi özetleyecek olursak Manihaism bir büyük din gibi karşımıza çıkıyor: Kitâb dini, misyoner dini, Kilise halinde örgütlenmiş din, bir büyük tanrısal ifşadan gelmiş ve bütün öbür dinleri massetmekle görevli bir evrensel ve nihaî din. O, başa, ikisi de ezelî ama tümden birbirine zıd iki prensipi, Işık ile Karanlıklar'ı yerleştirmiş bir düalist gnosis, İsâ'nın vaadettiği Paraclet tarafından ifşa edilen bir düalist gnosis, bütün bilgi ve yaşamı içine alan bir totaliter *gnostisism* oluyor. Pavlus ile yukarda mezkûr iki âdilin çabaları sonuç vermemiş, Paraclet Mani İsâ'nın gerçek Kilise'sini yeni baştan tanzim etmekle görevlendirilmiş[1]

---

[1] Julien Ries.— Mani (216-277), Manichéennes (Ecritures), Manichéennes (Etudes), Manichéisme, *in ibd.* Ayrıntılar için bkz. Julien Ries.— Les études manichéennes. Louvain-La-Neuve (Belçika) 1988.

Orta Asya Türkleri ve İslâm'da Manihaism, aşağıda irdelenecek.

*

* *

Devam etmeden önce bir hususa dikkati çekmek istiyoruz. "Kitablı" (Tek tanrılı) dinlerin ilki Musâ'nınki oluyor. Yine bir Yahudi olan İsâ, Ahd-ı Atik'e sadık kalarak bu Musevî dinini, bulaşmış olduğu kötülüklerden arındırmak üzere ortaya çıkıyor. Mani de İsâ Kilisesi'nin ıslahının peşine düşüyor. Muhammed, "bozulmuş olan İbrahim'in dini"ni ihya etmek iddiasıyla işe başlıyor. Mani de, Muhammed de, "son peygamber" olma iddiasındalar...

Dönelim Manihaismimize.

Bundan böyle irdeleyeceğimiz "Manihaist heresy" damgalı Anadolu kökenli Hıristiyan tarikatların gereği gibi ele alınabilmesi için işbu "heresy"nin kökenlerine inmekte yarar görürüz. Bunun temelinde, daha önce kısaca ele almış olduğumuz gnostisism yattığına göre bunun üzerinde biraz daha duracağız. Kilise Pederleri, mutad olarak bu denli dikkatli ve hassas olmalarına rağmen artık temel ilâhiyat konularında müteredditi hale düşmüşlerdi. Gerçekten bir en esasî soruya uzun süre açık yanıt getirememişlerdi. Dikkatlerini günahtan avf üzerine toplayarak günahın esas nedeni sorununu bilmiyorlardı.

O ise ki günah, İlk Hıristiyanlar'ın çok önemli sorunuydu. Bildikleri dünya, Roma İmparatorluğu'nun acımasız, sefih, gayri muayyen dünyası, hiç şüphesiz bir "bozuk, suçlu" yerdi. O halde bu denli suçluluk nasıl yaratıldı? Eğer Tanrı Hâlik ise, ve Tanrı iyi ve herşeye kâdir ise, neden bu tür işlere izin vermişti? (Cennet'ten) Sukut, insanın neden günah içine zincirlenmiş olduğunu izah edebilir, ama Sukut, günahı yaratamazdı; aksine, günah Sukut'u yaratmıştı.

İşte bu Kötülük sorununu çözme isteği, Gnostisism'in temelinde yatıyor. Heretic'ler ve feylosoflar, daima aynı soruyu soruyorlar : "Nereden geldi Kötülük ve nenin içinde var?" diye yakınıyordu Tertullianus. Bu soruyu bundan çıkan "Nereden ve nasıl insan geldi?" sorusu takibediyordu. Kilise yol göstermeyince, heretic ve feylosoflar kendi öz çözümlerini aradılar ve bu arayıştan da Hıristiyan düalismi teessüs etmişti.

II. yy'ın ortalarında Gnostik düşünce, alabildiğine değişik olmasına rağmen temelde aynı kalmış olarak Basilides, Valentinus ve Marcion gibi büyük önderlerin yönetiminde bütün Roma İmparatorluğu'nu saracaktı.

Gnostiklerin çözümü, Tanrı'dan, görünür dünyayı yapmış olmak sorumluluğunu almak olmuştu. Baba Tanrı, İlk Prensip, bunun uzağına taşınmış, araya birçok gök yerleştirilmişti. Basilides bunların sayısının, yılın gün adedi gibi, 365 olduğunu sayıyordu. Daha sonraki gnostikler bunun yedi ya da sekiz olmasına razı olmuşlardı.

Uygulamada Gnostik tarikatların ne denli farkettiklerini bilemiyoruz. Ama bunların hepsinde bir nevi sırra vukuf töreninin uygulandığı sanılıyor. Bunların çoğu insanlığı, her insanda mevcut tanrısal kıvılcım miktarına göre üç kategoriye ayırıyor. Valentinus'a göre bunlar şöyleydi: Ruhanîler, *Pnömatikoi*, tanrısallıkla dolu olup necatları için sadece *gnôsis* ve sırrın sözcüklerine ihtiyaçları vardı; İsâ sadece onlara işrak doktrinini getirmişti. Bundan sonra Psişikler, *Psükhikoi* geliyor. Bunların ruhlarında biraz kıvılcım var ama necatları kesin değil. Onu kazanmak için iyilik yapmalıdırlar. Bunlara da İsâ, hayat işi ve Carmıh'ta sözde ölümüyle gereklidir. Ve nihayet, Maddî'ler, *Glikoi* ya da *Ksoikoi*, kıvılcımsız insanlar var ki bunlar kaçınılmaz şekilde içinden geldikleri toza döneceklerdir. Zamanın mutad Gnostik görüşü bu idi.

Bu örgütlenme Marcion'un yavrusuydu. Öbür büyük Gnostik liderlerin kısa ömürlü dinî düşünce mektepleri kurmuş feylosoflar olmalarına karşın Marcion, mektep değil, birçok yüzyıl sürüp Gnostik düşüncelerin başlıca muhafızı olmuş olan kilise kurmuştu. Onun gözünde evren basitti. İçinde yaşadığımız gözle görünür, ceza verme prensipi ile idare edilen zalim dünya vardır; Halik Tanrı, Ahd-ı Atik'in merhametsiz Jehovah'ı vardı. Nihayet, bir başka boyutta gerçek Tanrı, nazik ve rahim İyi Yabancı vardı. O, daima mevcuttu ama kendini insana ruhunu, İsâ'yı, Jehovah'ın soğuk öğretisine Sevgi İncil'i ile karşı koymak üzere yeryüzüne göndererek ifşa etmişti. Ahd-i Atik ile Ahd-i Cedid-'in birbirinden ayrılan mesajları Marcion'u çarpmıştı ve bu sonuncusunu hiçbir surette ilkinin mütemmimi gibi görmüyordu. Hattâ Ahd-i Atik'te haberi verilmiş muharip muntakimin (savaşçı intikam alıcının) İsâ'ya benzer tarafı olamazdı. Ona göre bu iki öğreti, keskin bir karşıtlık içindeydi ve bunu, imanının temeli yapmıştı.

Marcion böylece dosdoğru giden bir düalistti. Ama onun düalismi mutad tipten değildi; o, iyilikle kötülüğü değil, adaletle rahmeti, zulümle sevgiyi karşılaştırıyordu. Ama uygulamada fark azdı. Halkedilmiş dünya habis değil, basitçe âdil olmalıydı; ama ne olursa olsun, ondan kaçınılacaktı. Bu itibarla zühd ve takva gerekliydi. Dünya zevklerinde ifrat, acınacak bir durumdu. Herşeyden önce evlenmek ve çocuk yapmadan uzak durulacaktı. Vaftiz olmuş Marcionit dünyevî eşinden ayrılacak ve bunlar, ister kadın, ister erkek, sadece İsâ ile evlenebileceklerdi.

Marcionit Kilise ilk büyük Hıristiyan düalist Kilise olmuştu ve orthodox yazarlar düalist Hıristiyan heretic'lerine "Marcionit" sıfatını yapıştırmakta biraz haklı oluyorlardı.

Ama Marcion'un kendi öz düalismi, hattâ tilmizleri arasında bile, daha kuru bir şekle dönüşecekti. III. yy'ın başlarında Marcionit amentüsünde karşıtlık artık iyi Tanrı ile âdil Tanrı arasında değildi; bu sonuncusu kaçınılmaz

şekilde çok kötü Tanrı olacaktı. İyi yabancı artık Şeytan'a cephe alacaktı ve şeytan da dünyanın hâliki idi.

Marcion'un kuramları, Gnostiklerin garabetine yeni boyut getiriyordu. Yehovah Tanrı'ya karşıt idiyse, Ahd-i Atik'in canileri kahraman olmalıydılar. Kabil'i, Sodomit'leri[1] ve Mısırlıları tâzim eden tarikatlar türüyor. Hepsinin üstünde Eden'de (Cennet'te) Âdem ile Havva'ya Jehovah'ın esirgediği bilgiyi vermeye çalışan Yılan alkışlanıyordu[2]. Bunu yapanlar bildiğimiz gibi, Ophit'ler diye anılıyorlardı ve haklarında haylı karanlık hikâyeler anlatılıyordu. Marcion'un riyazet üzerinde ısrarına rağmen, bu hikâyeler tümden haksız değillerdi. Bunlardan bazıları, mükemmel riyazetin elde edilebileceğine inanmayan birçok cynic (kelbî) tarafından anlatılıyordu; zahirî riyazet, gizli günah manasında olmalıydı. Ama bunlardan bazıları da, örneğin yukarda sözünü etmiş olduğumuz Carpocratian'lar, açıkça kuraldışı uygulamalar içindeydiler ve beşerî kanundan kurtulma yolunun iyi olanla kötü olan arasındaki farkı bilmemek olduğuna inanıyorlardı.

"Marcion, seçilmişi necata götürecek olan imanın onun Tanrı ile bir miktar özdeşleşmesini tazammun ettiğine inanır gibiyken İskenderiyeli Klement, sırra vâkıf olan mükemmel Hıristiyanın Tanrı olduğunu ifade etmişti"[3].

Enelhâkk!...

Marcion, kuramlarını içinde yetiştiği Suriye Hıristiyanlığı temelinden olduğu kadar, devlet dininin, Zerdüştîliğin düalistik olduğu İran'dan da türetmiş olduğu söylenebilir, şöyle ki gördüğümüz gibi Zerdüştîlikte, mütekabil güçler, esas itibariyle ışık ile karanlık olup dünya bu iki öğrenim karışımından oluşmuştu. Zerdüştîliğin geç Judaism ve dolayısıyla da dolaylı olarak Hıristiyanlığı etkilemiş olduğu muhakkaktır. Belirgin Zerdüştîlik emareleri gösteren Hıristiyan hoca Bardesanes de Urfalı değil miydi? İlk Gnostik düalismin doğruca Zerdüştî düşünceden etkilendiği iddia edilemez. Bardesanes de, bilinçli olarak Gnostik değildi, hattâ bu tarikatları özellikle riyazet uygulamakla suçlamıştı. Onun dünyanın menşei üzerindeki kuramında Tanrı ile yaratılmamış beş unsur, mutlu bir ahenk içinde, Işık Doğu'da, Rüzgâr Batı'da, Ateş Güney'de, Su Kuzey'de, düşman Karanlık da aşağıda Dip'te yaşıyorlardı. Ancak, izah edilmemiş bir büyük felâket, tufan sonucu Karanlık Dip'ten çıkıp öbür unsurlara karışmış. Tanrı'ya kurtulmak için çağrıda bulunulmuş. O da Karanlığı

---

[1] Ahd-ı Atik'te Tekvin kitabı'nda (XVIII/19) erkekler arasında eşcinsel ilişkinin yaygınlığı nedeniyle Tanrı'nın gazabına uğradığı anlatılan, Lût Gölü'nün kıyısındaki Sodom kenti halkı. Burada her türlü cinsî sapıklık uygulanmaktaydı.

[2] Bu hususlarda daha önce ayrıntılı bilgi vermiştik. Bkz. Kültür Kökenleri II/1, s. 417-425, 453, 575-582 ve *passim*.

[3] Steven Runcıman.— The Medieval Manichee. A study of the Christian dualist heresy. Cambridge 1982. s. 5-11. Son kısım tarafımızdan belirtildi.

tekrar aşağıya göndermiş ve bunun öbür unsurların arasına istilâsının neden olduğu karışımdan dünyayı yapmış ve onu ortasına oturtmuş. İsâ, Baba'sı Tanrı tarafından, Işık'ın yolunu göstermek üzere dünyaya gönderiliyor.

Bardesanes kalıcı bir mektep kurmamıştı. Tutumu, ilham almış vaizden çok bir bilim adamınınkiydi. Ancak, çok daha büyük bir dinî lider, Mani, üzerindeki etkisi itibariyle önemli olmuştu. Günümüzde Mani, Hıristiyanlık sınırının dışında olarak görülüyor. Bildiğimiz yaşam öyküsüne göre bir heretic Hıristiyandan çok bir Zerdüştî olmalıydı. Kendisi de sonucu, Buddha ile Zerdüşt, ve başka yerde Hermes ile Eflâtûn, ve de İsâ'nın, Tanrı mesajını insanlara öğrettiğini ifade ederek düşündürüyor[1].

Manihaismde Zerdüştî unsurların bulunduğu yadsınamaz. Bu unsurların ayrıntılarıyla irdelenmesi bizi esas konumuzun uzağına taşır[2]. Bardesanes'in Edessa'lı olduğunu hatırda tutmak gerekir zira bu kent Suriyeli, Mesopotamyalı veya Armeniyyeli telâkki edilebilir ve Hıristiyanlık buraya Abgar sülâlesi krallarının himayesinde girmişti. Bu husus önemli oluyor şöyle ki aşağıda Armeniyye'de Zerdüştîlik bahsini irdeleyeceğiz ve Hıristiyan Anadolu heresy'lerinin başını Armeniyye kökenli tarikatların çektiğini göreceğiz. Mani'nin nazarında bütün büyük dinî önderler Resûl idiler, ama İsâ bunların hepsinin üstündeydi. Mani, Gnostikler gibi, İsâ'yı fani gibi görünen ve Nazaretli adamın bedenî şeklini almış bir tanrısal varlık olarak telâkki ediyordu. Ama ayrıca İsâ'nın bir pantheistic telâkkiine de sahipti. Manihaistler için İsâ sadece ifşa edilmiş Işık değil, O her yerde vardı; O, insan için Tanrısal ıstırap çekerek insanın Tanrısal Necat'ını ifade ediyordu.

Kilisesinin örgütlenmesinde Mani Marcion'u örnek almıştı. Manihaistler iki sınıfa, sırra vâkıf olanlar ve sıradan müminler, keşişler ve ruhanî sınıftan olmayanlar veya, Mani'nin onları tesmiye ettiği gibi, Seçilmişler ve Dinleyenler olarak ayrılmışlardı. Seçilmiş, çok sıkı bir sırra vukuf törenleri ve hazırlık dönemlerinden geçerdi. Kadınlar da seçilebilirdi. Seçilmiş, Işık'la dolu hale gelirdi ve dolayısıyla Işık'ı dünyevî şeylerle tekrar karıştıracak veya dünyada mahpus Işık'ı incitecek bir şey yapmayacaktır. Evlenmeyecek, *mülk sahibi olmayacaktır*. Hiçbir Manihaist et yemeyecek, Seçilmiş, şaraba da el sürmeyecektir. Tarıma yardım etmeyecek, hattâ ekmeği bile doğramayacaktır. Sadece günlük yiyecek ve yıllık giysi ile gezginci bir yaşamı olacaktır (bizim Bektaşî gibi...).

---

[1] *ibd.*, 11-12.

[2] Bu hususta bkz. Ugo Bianchi.— Zoroastrian elements in manichaesm. The question of evil substance. *in* Manichaean studies, s. 13-18.

Bu ayırım, Buddhist Kilise'sindeki keşiş ve ruhban dışı olanlarınkine çok benzemektedir. Ancak bunu Mani'nin Buddha'dan aldığını söylemek için neden yoksa da Buddhismin bir dolaylı etkisi de düşünülebilir.

Bu denli garip ilâhiyat ve insanlıktan çok Işık'a ilgisi ile bu dinin bu kadar çok genel itibar görmesi tuhaf oluyor. Ama Gnostik efsanenin çokluğu, ne denli gülünç olursa olsun kosmogoni masallarına harfî harfine inanmaya hazır bir geniş halk kitlesinin varlığını gösteriyor; ve Roma İmparatorluğunun çok kötü dünyasında birçoklarına necatın herkese mümkün olabilmesi ahlâka bir hakaret gibi geliyor. Sadece iyinin kurtulması ümidedilip gerisinin cehennemlik olması gerekir.

Hiç şüphesiz Manihaism derhal ve çok geniş kabul görmüştü. Mani vaazlarına Mesopotamya'da 242'de Ctesiphon'da başlamış ve Güney-Batı İran'da Gundeshapur'da öldürülmüştü. Ölümünden itibaren bir yüzyıl içinde Türkistan'dan Kartaca'ya kadar Manihaist kiliseler yer almıştı ve Mani imanının dünyaya hâkim olması varit görülüyordu. Ama bu vâki olmayacaktı. Manihaistler en çok kalıcı başarılarını Doğu Türkistan'da elde etmişlerdi. 1000. yılda hâlâ burada en güçlü tarikat olarak kalmışlardı.

Devam etmeden önce bütün bu coğrafî bölgelerin birçok önemli Türk-İslâm tarikatinin gün gördüğü yerler olduğuna işaret edelim. Döneceğiz bu konuya.

Manihaism, çok fazla anti-sosyal olmasından dolayı kaybetmişti. Bu sert muharip çağda, uygarlığın barbar istilâlarına karşı savunma durumunda oldukları bir dönemde hükûmet edenler, hattâ hayvanların bile öldürülmesini yasaklayan, müminleri başıboş dolanıp çalışmayı reddeden ve sivil nizamları hiç sayan, başkalarının sadakasıyla yaşayan ve bütün cemaat üzerinde büyük etkisi bulunan bir imanı onaylayamazlardı. Manihaistler, kaçınılmaz olarak zulümle karşılaşacaklardı; kiliseleri ise işbu ağır bastırma hareketinden sonra yaşamını sürdüremeyecek kadar pasif ve mukavemetsizdi.

Ama buna rağmen "Manihaist" lafzı büyük korku yaratmıştı ve orthodox Hıristiyan, ister Gnostik veya Marcionit ya da kupkuru Zerdüştî olsun, hepsini aynı kaba koyacaktı[1].

Mani cemaatini bastırmak isteyen idarecilerin ortaya koydukları anti-Manihaist belgeler bu konuda çok değerli bir tarihî malzeme kaynağı oluyor. Manihaizme karşı Augustin'inkiler gibi saf ilâhiyat reddiyelerinden çok bunlar Roma (veya Bizans) İmparatorluğu'nda Manihaist cemaatlarının o günkü durumu hakkında bilgi veriyor. Bizans dönemlerinin tövbe düsturları da iyi bir kaynak oluyor.

---

[1] Steven Runciman.— *op. cit.*, s. 13-18.

380'li yılların başları, Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun resmî dini haline geldiği dönem olarak bilinir. İspanya kökenli Theodosius 379'da ortak-imparator olarak Konstantinopolis'te ikamet ediyordu ve kısa süre sonra da dinî konulara ait bir dizi buyruk yayınlamıştı. Bunlardan ilki, 325'te Nikaia Konsili'nden beri Kilise'yi altüst etmiş olan Arius uyuşmazlığına dairdi. Bundan böyle Nikaia (İznik) amentüsü, imparatorluğun resmî inancı, bütün imparatorluk tebaası, Sen Piyer'in Romalılara bildirdiği aynı imana sahip olacaktı. Ariusçüler kilise inşa edemeyeceklerdi. Ama Manihaistler, heresy'nin özellikle zararlı bir şekli olarak hedef tahtası olacaktı.

381'de Theodosius, Manihaistlere karşı bir dizi buyruğun ilkini yayımlamış. Bunda Manihaistlerin, mülklerini cemaatlarına aktarmaları yasaklanıyordu. Bu önlem gizli dinî toplantı binaları oluşturulmasını ve mysterionların kutlanmalarını önlemek üzere alınmıştı. Keza Manihaistler başka zühdî gruplar kisvesine bürünmeyeceklerdi.

Ertesi yıl bir başka buyruk daha sadir olmuş, bunda da Manihaistlerin armağan olarak ya da vasiyetname ile mülklerinin ferağı yasaklanıyordu.

İşbu Theodosius baskısının Kilise'nin bir faaliyeti olmayıp İmparatorluk içinde dinî vahdeti sağlamak üzere İmparatorunki olduğuna dikkat edilecek.

Bundan böyle sadir olan paganlar ve heretic'lere karşı bütün iradelerde Manihaistler liste başında bulunacaklardı. Ama sadece bu sonuncular, mülk intikalinden men ediliyorlardı. Bunun nedeni, dış siyasete bağlı gibi görünüyor. Ünlü Franz Cumont mektebi, Manihaismi bir İran dini olarak gösteriyor ve Manihaistlere Diocletian zamanında, İran Şahı tarafından salınmış bir "beşinci kol" gözüyle bakılıyordu. Brown bu fikre karşı çıkmakla birlikte buyruğu "Roma ile İran arasında geç İmparatorluk döneminde idareci sınıfın zihinlerinde mevcut engelin artan katılığının bir belirtisi" olarak niteliyor ve böylece de bunda İran'ın rolünü yadsımamış oluyor[1].

Mani dinini İpek Yolu boyunca vaaz eden İranlı misyonerleri, dünyaya yayılmayı amaçlayan yeni dinin çapraşık ve çoğu kez de anlaşılmaz düşünceleri Uygur tâliblerine anlatırken bir dişi pratik sorunla karşılaşmışlardı. Başka yerlerdeki faaliyetlerinin (Çin-Uygur misyoner seferinden önce veya sonra), daha şimdiden az çok sağlamca yerleşmiş tektanrılı dinlere rastlayıp kendilerine özgü "intibak"i, Hıristiyanlık ya da İslâm kisvesine bürünmüş bir Manihaism yaratma yoluyla sızmayı uygulayabilmelerinin aksine, Mani amentüsünün nâkillerinin önünde, Uygur hanının ülkesine girince, çok daha güç bir görevi bulunuyordu.

---

[1] Per Beskoni.— The Theodosian laws against manichaeism. *In* Manichaean studies, s. 1-9.

Misyonları sırasında keşişler, kendi Orta İranca metinlerini, ışığın necatında işbirliğine hazır Uygur halkına intikal ettirmek için genellikle en az dört teknik çareye başvuruyorlardı.

Hepsinden önce, genel kullanımda olup da herhangi bir dinin sâlikinin yararlanabileceği mutad olarak kabul edilmiş ifade veya sözcükleri intibak ettiriyorlardı.

İkinci olarak, *bilgä, täğnri* ve özellikle *kut* gibi, muhataplarının manevî mirasında derince kök salmış kavramları kullanıyorlardı. Örneğin tipik Manihaist kullanımda *bilgä bilig "gnôsis"; täğnri* de Işık-dünya ya da tanrısal suduru ifade ediyor.

Üçüncü olarak, Buddhist dinî çevresine ait olup Manihaist telâkkilere fevkalâde iyi uyan, muhtemelen Orta İran kökenli, sınırlı sayıda teknik tâbiri istiare ediyorlardı. Buddhismle bu karşılaştırmada daha ileri bir aşama, Buddhist telâkkileri Manihaisminkilere "intibak" ettirme (veya tersi); Manihaist edebî divanda başlarda Buddhist metinlere ait modellerin kullanımı, olmuş.

Dördüncü olarak, Manihaism, Helenistik çağların İran-Samî dünyasında, müessisi tarafından derinlemesine köklendiğine ve de kilise dillerinin en üstün derecede Parth ve Sogd dilleri olduğuna göre, Manihaist metinlerin Uygurcaya çevirisinde birçok teknik tâbir bu dillerden istiare edilmiş.

Bunların ötesinde, Manihaist Uygur divanlarında İranî kökenli olmayan ödünç sözcükler sorunu ortaya çıkıyor.

Hepsinden önce Manihaist mitoloji veya unvanlara dahil edilmiş, Helenistik dünyaya ait Suryanî tâbirler geliyor. Sonra, Manihaistler Tokharistan, Buddhist Uygur ve Buddhist veya Manihaist Orta İran metinlerine dahil olmuş Hind Buddhist dünyasına ait unsurları kullanmışlar. Bunlara ek olarak Grek kökenli ve Çinceden istiare edilmiş birkaç sözcük de bulunuyor[1].

Manihaismin Uygur Buddhismi ile hali hamur olmuş olduğu görülüyor. Bu arada Fatih döneminde Uygur kâtiplerin bulunduğunu, ferman ya da namelerin bir satırı Arap, bir satırı da Uygur alfabeleriyle yazıldıklarını hatırlatalım[2]. Kitabımızın konusu itibariyle Mani ve kurmuş olduğu Manihaism dinine aşağıda döneceğiz.

*

* *

[1] Alois van Tongerloo.— Notes on the Iranian elements in the old Uygur Manichean texts. *in* Manichean studies. s. 213-218.

[2] Bkz. Kültür kökenleri C. II/2. s. 871 ve fotoğraflar.

Sair gnostik düalist tarikatlar

Mani ile Gnostik düalism doruğuna varmıştı. Yeni Gnostik tarikatlar orada burada yine kurulacaksa da yeni bir şey getirmeyeceklerdir. Manihaism Gnostik düşünceli halkın büyük kısmını içine çekmişti. Ama bu arada, sürecek bir etkiye sahip ve adlarıyla bayağı nitelikler sergiliyormuş gibi gösterilecek başka heresy grupları da gelişecekti.

II. yy'ın son bölümünde heretic'lerin, özellikle büyük Tertullianus'un aralarına katılmasından sonra, en şaşırtıcısı olan Montanusçular, heretic düşüncenin gelişmesinde fazla pay almadılar. Montanus ve yoldaşları Maximilla ile Priscilla kadın peygamberler dinî reaksiyonerler olup tahayyül edebildikleri en ilkel Hıristiyanlığa geri gitmeyi istiyorlardı. Akla güvenmeyip sadece ilhama dayanıyorlardı. Yaşamları bir uzun Pentecost (Passover, yani Mısır'dan kaçıştan elli gün sonra kutlanan Musevî hasat festivali) olup Ruhülkuds onları, Yeni Kudüs Phrygia ovasında belirinciye kadar[1] ebediyen yöneltecekti. Yeni Kudüs ise yakında kurulacaktı. Ayrıntılarını aşağıda vereceğiz.

Eskiye dönüşün (revivalism) daima yandaşı bulunur; ve böylece Montanist Kilise birkaç asır sürmüştü. VI. yy'da Montanist topluluktarı Justinianus'un elinden zulüm görmedense kendilerini kiliselerinde diri diri yakmayı yeğlemişlerdi. VIII. yy'da tarikattan geri kalanlar benzer bir toptan ölümle yok olmuşlardı.

Geriye bıraktıklarından iki olgu ilginçtir. Önce, dinî alanda kadınlara büyük rol düşüyordu. Montanus'un ölümünden sonra Kilise'nin başı kadın peygamber Maximilla olmuştu[2]. Ruhülkuds kadına da erkeğe de aynı şekilde ilham verirdi; dolayısıyla Kilise, yeryüzünde Kilise, cinsiyet farkı gözetmeyecekti. İkinci olarak Ruhülkuds'un ilham, Montanist peygamberin kendisini tanrısal , bir İsâ yapmıştı. "Ben ne bir melek ne de bir resûlüm. Ben Efendi Tanrı, insan şeklinde size görünen Kâdir-i mutlak'ım" diyordu Montanus ve yine "Ben Baba, Oğul ve Paraclet'im" diye ekliyordu. Priscilla da "bir kadının dış görünümüne bürünmüş İsâ" idi. "Koyun ağılındaki kurt gibi beni vuruyorlar" diye bağırmıştı Maximilla. "Ben kurt değilim. Ben Kelâm'ım, ben Ruh'um, ben Kudret'im".

---

[1] Montanus Phrygia'lı bir Kybele rahibi olup Hıristiyanlığı kabul etmişti ve bu iki kadınla bütün Anadolu'ya dolaşmıştı. Öğretisinin merkezi Büyük Menderes (Yukarı Maiandros) ırmağının sağ kolu olan Glankos çayının aşağısında yer alan Pepuza kenti olmuştu.

[2] Maximille ile Priscilla, Montanus'un sağlığında onun gibi vecde gelerek kehanette bulunuyorlardı. Montanus nebilere, piskoposların üstünde aşırı yer veriyor ve İsâ'nın çok yakından döneceğini beyan ediyordu. Onun ahlâk anlayışı çok sert olup öğreti, Tertullianus sayesinde Doğu'dan Batı'ya çarçabuk yayılmıştı (ML).

Montanusçuluğun bir önemli yönü, İsâ'nın İkinci Gelişi'nin çok yakın olduğu inancıydı. Bu inanç sadece Montanusçulara özgü olmamakla birlikte, onlarla yeni bir halk uyanışı niteliğine bürünmüştü.

Evet, herzaman halk, memnuniyetsizliğini, bir heresy'ye sarılarak ifade etmiştir. İsâ (Mehdi) gelip onu, içinde kıvrandığı sefaletten kurtaracaktır.

Tarih, bu tür "kurtarıcılar"la doludur. Suriye ve Filistin'in Sâsânîlerce kolaylıkla zaptı, Nasturî ve Monofizit olan bu ülkeler halkının merkezî idarenin baskılarından bizar oluşu ve dolayısıyla İranlının tarafını tutmasıyla izah edilir. Ahura-Mazda, Zerdüşt ve aşağıda irdeleyeceğimiz Mazdak bunlara, sair hususların yanısıra, geniş dinî hürriyet tanıyordu. Osmanlı'nın da Rumeli'deki başarıları bir ölçüde mutsuz halkın ondan yana çıkmasıyla izah edilmiyor mu?...

O çağlarda bu özgürlüklerin hiçbiri mutat dışı sayılmazdı. Gnostik tarikatlar arasında kadınlar Seçilmişler sınıfına mensup olabiliyordu. Aynı şekilde, garip Pythagorasçı nümerolojist Marcus gibi Gnostik liderlerin birçoğu törenlerde İsâ imişler gibi davranırlardı. Adopsiyonistler de genellikle aynı sonuca varmışlarken Marcion, ve hattâ İskenderiyeli Klement, *mükemmel Hıristiyanı Tanrı ile özdeşleştirmişlerdi.*

Anadolu'da ne kadar da çok Tanrı olma heveslisi varmış!...

Adopsiyonism, fehmî (entelektuel) olarak çok daha müthiş bir inançtı. Ama daha basit, daha Judaistik bir ilâhiyata doğru bir gerici hareketi temsil etmişti. Adopsionism[1], III. yy'ın ortasında Antakya piskoposu Samosatalı (Urfa'nın Kuzeyinde, Adıyaman'ın Güney-Doğu'sunda günümüzün Samsat'ı) Paulus'un kişiliğinde en büyük sözcüsünü bulmuştu. Paulus'a göre Tanrı esas itibariyle iki basit tavır, Kelâm'ı ve Bilgi'si ile Bir Kişi idi. Kelâmı hâlketti ve dolayısıyla Oğul tesmiye edilebilirdi. Bu kelâm Musâ ve peygamberlere ilham vermişti. Herşeyin üstünde, Tanrı bağışı ile Bakire'nin oğlu Nazareth'li İsâ'ya ilham vermişti. İsâ, içi temiz, saf bir adam olup Meryem O'nun doğumundan sonra Bakire kalmamıştı; ama Vaftizinde Kutsal Kelâm O'nun içine girmiş ve O'nun içinde oturmuştu. Böylece de O, bir mükemmel varlık olup Kelâm'ın yardımı olmadan elde edemeyeceği bir mükemmeliyete erişmişti. Bu mükemmeliyetin sonucu olarak mucize gösterebiliyor, günahın üstesinden gelip ölümüyle bizleri necata kavuşturuyor ve kurtarıyordu.

---

[1] Adopsionism Hıristiyanlıkta biri Dinamik Monarkianism olarak bilinen, öbürü de Toledo başpiskoposu Elipsand'ın öğretisine bağlanan iki heretic görüşe verilen ad olup ilki II. ve III. yy'larda Anadolu'da gelişmiş, öbürü ise VIII. yy'da, İspanya'da ortaya çıkmıştı. Elipsand, İsâ'nın insan ve tanrı yönlerini ayırt etmeyi amaçlar. İnsan olarak İsâ'dan "Tanrı'nın evlât edindiği oğlu" diye söz eder. İsâ'nın insanlığını, Tanrı'nın oğlu olan İsa'dan, yani İsâ'nın tanrılığından ayırır. Ona göre, Kitâb'ı Mukaddes'te sözü edilen Meryem'in oğlu, Tanrı'nın oğlu değil, sadece evlât edindiği oğludur (AB).

Paulus dahi, âyin ve yönetimde belirgin rol oynayan kadınlara sahipti. O da, İsâ ile kendini eşitliğe koymuştu. Nazareth'li İsâ Kutsal Kelâm'lı ilhamı sahibi olabilmişse, Samosata'lı Pavlus da olabilirdi. "İstesem, ben de İsâ olurum" diyordu "şöyle ki ben ve İsâ tek ve aynı tabiattanız"; ve yine Mopsuestia'lı (Kilikya'da günümüzün Misis'i) Theodorus'a göre "Tanrı yapıldığı için İsâ'ya imrenmiyorum. Zira neden yapılmışsa, ben de ondan yapıldım..." demişmiş. Gerçekten hasımları, onun Antakya piskoposluğu sırasında mezmurların Tanrı'nın değil, Piskopos Paulus'un övgüsü için söylendiğinden şikâyetçi idiler.

Samosata'lı Pavlus'un etkisi hiç şüphesiz büyük olmuştu. Mahkûm edilmesi, orthodox kiliseye çok şeye mal olmuştu ve keyfiyet uzun süre Antakya'da bilinmemişti. V. yy'ın Antakya'lı Nasturî Kilisesi'nin kurucusu büyük Nestorius, onun öğretisinden geniş ölçüde etkilenmişti. Çok sayıda tilmizi onu heresy'de takibetmiş ve Paulus Kilisesi, iki asır sonra hâlâ vardı. Herşeyin üstünde Paulus orthodox'u korkutmuştu. Onun güçlü, çarpıcı kişiliği, uzlaşmaz belâgatı, Zenobia[1] ile dostluğu sayesinde kazanılmış geniş siyasî etkisi, ona korkunç bir itibar sağlamıştı. Onun, tehlikeli bir heretic olarak anılan adı kaygı uyandırıp sivil yetkeleri de, Palmyra ile bağlantısı ve Suriye milliyetçiliği gözönünde bulundurularak, kuşkulandırıyordu.

Ama bu erken heresy'lerin hiçbiri güçlü kalıcı Kilise kuramamıştı. Önderlerinin sağlığında, kişiliklerine dayalı örgüt sonradan dağılmıştı. Gnostik Kilise'ler ise daha başka nedenle sönmüşlerdi. Kötülüğün kökeni hakkındaki düşsel kuramları, sorun zihinlerine ne kadar önemli görünürse görünsün, sıradan adamın duygusal ihtiyacına cevap vermiyordu. Marcion'un sevecenlikle adalet arasındaki sert tezadı, genel olarak kabul edilmeyecek kadar ince idi. Hattâ Mani'nin iyi örgütlenmiş Kilise'si bile kosmoloji ve amentüsünün çapraşıklığını aşamamıştı.

Erken heretic gelenek iki yolla kendini korumuştu. Bunlardan ilki, Gnostiklerin yazınıydı. Bu sonuncular herzaman peri masallarına düşkün olmuşlardı. Alışılmış tefsir yöntemi, bazı ünlü Kutsal Kitâb kişilerinin keşf (hayal) lerine dair kitap yayımlayıp bunda kâhin gökleri (cennetleri) Gnostik modele göre tasarlanmış olarak betimlenmekteydi. Ya da bazı geleneksel masallar, ona bir Gnostik ahlâk katılarak benimseniyordu. Bu öykülerin bazıları Yahudilerden alınmıştı, bazıları da Doğu'dan, Gnostiklerle aynı ahlâkı yakalanmaya çalışan Buddhistlerden gelme gibiydi. Bunların heretic eğilimleri görmezlikten geliniyordu veya bilinmiyordu. Bunların birçoğu Bizans'ın halk hikâyeciliğine kısaltılmış olarak girmişti.

---

[1] Bu Palmyra kraliçasının öyküsü için bkz. Kültür kökenleri, C.I, s. 102.

Heretic geleneği korumanın ikinci âmili, daha önce kısaca irdelenmiş olduğumuz Messalianlar oluyor: Bunların öyküleri üzerine fazlaca yayılmadan bunların V. yy'ın başlarında çok kalabalık olduklarını, Iconium (Konya) ve Side piskoposları bunların heretic kitaplarından birini, *Ascetion*'u, mahkûm edilmek üzere III. Ökümenik Konsil'e sunduklarını, bunların bu aynı yy'da Armeniyye'de faal olup VI. yy'da Edessa civarında yine çok sayıda bulunduklarını zikredelim. Burada bunlara Edessa'lı Eustathius ile banker Marcian'ın adlarına izafeten Eustathian veya Marcianit deniyordu. VIII. yy'da da bunlar çok faal olarak görülüyor. Bu asırdan itibaren muhtemelen Arap fütuhatı bunları Batı'ya doğru kaçırıyor ve bunlar uzun bir karanlık dönemine çekiliyordu. Tarihte yine ortaya çıktıklarında, XI. yy'da Trakya varoşunda yaşayan güçlü bir cemaat olarak beliriyordu. Bunlara orada tekrar rastlayacağız, komşularını ihtida ettirme faaliyeti içinde[1].

*

* *

Bütün bu işler olurken Doğu Roma İmparatorluğu'nun başı İran'la dertte idi. Ama İran'ın da kendi dertleri vardı. Bunların arasında bizi burada ilgilendiren Ermeni tehditi vardı ki aşağıda irdeleyeceğimiz Anadolu heresy'lerinin anayurdunun Armeniyye olması itibariyle konu üzerinde şimdiden kısaca duracağız.

Armeniyye, tarihi uzun bir büyük acınınki olup kendini, birbiri ardında bütün fâtihlerine, pahalı satmıştı. 387'de Romalılarla İranlılar arasında, en büyük pay bu sonunculara olmak üzere taksim edilmiş. 429'da, Arşakî sülâlesinden ulusal şeflerini kaybedip İran tarafında, IV. yy'ın sonundan itibaren Roma tarafından olduğu gibi, kendini Ctesiphon'dan gönderilen valilerin idaresinde sıradan il haline dönüştürülmüşlüğü yaşıyor. Diline, gelenek ve inançlarına (İranlıların Mazdeismin şiddetle karşı koyduğu Hıristiyanlık) yabancı olan Şehinşahların temsilcileri bunlara karşı ülkeyi ayağa kaldırıyorlar. Dolayısıyla da sürekli olarak kendini gösteren isyan hareketleri, İran tarihine yerleşiyor. Bu keyfiyeti, İranlılar açısından, daha da ağırlaştıran husus, Armeniyye'nin coğrafî durumunun, halkının kolaylıkla Romalılarla ittifak ederek, Kuzey-Batı'ya girme cesaretini gösteren İran ordularının rüc'atını kesme olanağını vermesindeydi[2].

*

* *

---

[1] Steven Runciman.— *op. cit.*, s. 18-24.

[2] Louis Halphen.— Les barbares. Des grandes invasions aux conquêtes turques du XI[e] siècle. P.U.F. Paris 1940, s. 89-90.

Heresy'lerin sosyo-ekonomik ve politik nedenleri üzerinde ne kadar durulsa azdır. Büyük Konstantin Sezaro-papism dönemini açmıştı. Artık Bizans patriği papa-sezarism iddiasında bulunabilecekti. Avarların, Slav ve Türklerin Haliç'e doğru yol aldıkları, İran'ın eski rakibine pusu kurduğu bir dönemde İmparator, dinî meseleler üzerinde kurallar koyuyor, patrik de aynı şeyi sivil işlerde yapıyor.

İsâ, Tanrı ve insan diye ilân edilmişti. Ama nasıl Tanrı ve nasıl insan idi, bu hususta Nikaia Konsili meseleyi kesin bir hal çaresine bağlamanın uzağında kalmıştı. Suriye'li ilâhiyatçılar, beşerî tabiat üzerine eğiliyorlardı: İsâ, Tanrı olana kadar yükselmiş bir insandı; bu, az çok Ariüs ve sağlam bir pagan Helenist gözüyle muhakeme etmek demekti. Bunlara göre Meryem *Theotokos* (Tanrı'nın Anası), ama *Christotokos* (İsâ'nın Anası) idi.

Konstantinopolis'te ise, V. yy'ın başında, patrik Nestorius, beşerî tabiat olmadan, herhangi bir necatın mümkün olamayacağını düşünüyordu. Ona göre İsâ, içinde Tanrı'nın ikamet ettiği sadece bir insandı. O, bir insan-Tanrı değil, bir Tanrı-taşıyıcısı, *Theophoros* idi.[1] Bundan sonraki kavgaları biliyoruz.

Borboritler

"Tufan'ın suları indiği zaman. Tanrı Gemi'yi Ararat yamaçlarına oturtmak üzere getirdi[2]; ve Armeniyye, İnsanlık'ın beşiği olarak seçilmiş halde, sayısız yüzyıllar boyunca Eski Dünya'nın merkezi durumunda kaldı. Bunun dağlarından sular (dereceler-nehirler) akıyordu, Doğu'da İran içine, Batı'da Küçük Asya içine, Güney'de Suriye ve Mesopotamya içine ve vardıkları yerlere kadar Eski Dünya'nın, İranî, Grek, Ârâmî düşünceleri gitmişti. Ermeni çarşı-kentlerinde bu fikirler, tıpkı Romalı ve İranlı hükümdarların bunların krallarının tabiiyetini elde etmek için dövüşmeleri gibi, kavga edip çatışıyorlardı. Basit bir köylülük üzerinde feodal toprak ağalarının hüküm sürdüğü uzak vadilerde bunlar hiç rahatsız edilmeden gelişecek ve vadilerin halkı yerlerine sığmaz olup etrafa taştığında yeniden dünya üzerinde meydana çıkacaklardır"[3]

---

[1] Jean Duché.— Histoire du monde 2. Le feu de Dieu, Paris 1960, ss. 15-6.

[2] Bu Ermeni efsanesinde de geçen "Ararat", Ağrı Dağı'na Ermenilerin verdikleri addır. Biz burada Ermenilerin bir Phrygia-Urartu karışımından meydana geldiklerini zikretmekle yetinip (ayrıntılar için bkz. B. Oğuz.— Türk ve Yahudi kültürlerine bir mukayeseli bakış. C. I. s. 54-55 ve C. II s. 896-898) bir "Sibylla Kehaneti"ni vereceğiz : Phrygia'nın karanlık karası üzerinde bir azametli yüksek dağ vardır. Bunun adı *Ararat*'dır... Bu yerde Gemi, sular çöktüğünde, yüksek azametli tepeler üzerinde durdu...". Yani Phrygialılar Doğu'ya göç ederken bu tufan efsanesini ve geminin konduğu dağın adını da beraber taşımışlar.

[3] Steven Runciman.— The medieval manichee. A study of the Christian dualist heresy, Cambridge 1982, s. 26.

Hıristiyanlık kısa sürede Armeniyye yaylalarına varmıştı. Burasının bu kitaplı dine geçişi, III. yy'ın ikinci yarısında "Aydınlatıcı" Aziz Gregorios ile din şehidi prenses Rhipsine'nin eseri olmuştu. Gregorios, Armeniyye'nin Güney'inde Ashtishat'ta doğmuş ve muhtemelen imanını Antakyalı mürşitlere borçluydu. Bu sonuncular, Hıristiyanlık bilimi hususunda henüz yerine oturmamış ve hâlâ İskenderiye'nin Logos-Hıristiyanlığı'nı kabule yanaşmayan bir mektebin sâlikleriydiler. Ancak Gregorios hiç de ayrılıkçı bir Kilise kurmak niyetinde değildi. Mensup olduğu büyük aile, bunun güç ve zenginliği onun nüfuzu ile artıp etkisini orthodox doktrini yaymakta kullanmıştı. Müteakip yüzyıldaki tilmizleri, Katolikos Nerses ve Ermeni alfabesinin kurucusu Mesrob, bu hususta başlarda kendisinden söz ettiğimiz Aziz Basil ile Caesarea (Kayseri) nın orthodox mektebi ile çalışmışlardı.

Ermeni kilisesinin merkezi, Kuzey'e doğru Suriye'nin bu denli çok heresy yatağı olan tehlikeli sınırlarının uzağına, Aras suyu vadiinde, Ağrı'nın gerisinde Valarshapat'a taşınmıştı.

Bu orthodox azizlerin işi hiç de kolay değildi zira heresy bölgeye gelmişti bile. Mahiyetini yukarda anlatmış olduğumuz Adopsiyonism, yani Samosata'lı Pavlus'un amentüsü, orada işbu orthodox tutumla birlikte bulunuyordu; bu arada Aziz Gregorios'da da Adopsiyonist eğilimin olup olmadığı söz konusu edilmiyor. Mani ile tartışmış olan, büyük Adapsiyonistlerden Archelaus, İran-Armeniyye'sinde piskopos idi ve bu hiç de münferit bir vakıa değildi. Ermeni Gnostiklerinin varlığı, çok kez belgelenmiş. Ermeni başkenti Ani'yi ziyaret etmiş olan heretic Bardaisan, Yukarı Fırat Marcionitleriyle tartışmıştı. Bir IV. yy Gnostik tarikatı olan Archontic'ler, Armeniyye-i Sugra'da hızla yayılmış ve yüksek tabakalara nüfuz etmiş ve zamanla da doğruca Armeniyye'de büyük cemaatları kendine çekmiş. Bunlar, Filistin kökenli olmakla birlikte kuvvetlice Yahudi düşmanı idiler. İnançlarına göre kötülüğün faili cin, Yedinci Gök'te yaşayan, Yahudilerin Tanrı'sı Sabaot'un oğluydu. Sekizinci Gök'te bulunan Işık'ın Anası'na varabilmek için hem Kilise'nin vaftizi, hem de Sabaot'tan sakınmak gerekiyordu. Mani'nin de, bir manzum mektup yazdığı Ermeni yandaşları vardı ve Manihaist kitaplar, VI. yy'da Ermeniyece hâlâ çevrilmekteydi.

Ama işbu orthodox vaizleri en çok üzmüş olan iki tarikat, bildiğimiz Messalianlarla Borboritler tesmiye edilen daha esrarengiz bir topluluktu.

447'de Ermeni Kilisesi'nin bir büyük Sinod'u Shahapivan'da, esasta Messalianism ile uğraşmak için toplanıyor ve alınan kararlar arasında özellikle, bu tarikata bulaşmış herhangi bir kilise adamına ve çoluk çocuğu dahil, ağır cezalar getiriyor. Messalian evsahibinin evi de bunlarca kiralanmayacaktır.

Bütün bu endişeli önlemler, Messalianismin, Ermeni Kilise'si için kesin bir tehdit oluşturduğunu gösteriyor. O kadar ki, Ermeni ruhban sınıfının, neyin üzerine gittiğini tam bildiği de sanılmıyor.

Borboritler, daha da büyük sorun çıkartmışlar. Az çok aynı zamanlarda Konstantinopolis patriği Atticus Ermeni Katolikos Sahak'a, İmparator Theodosius II adına mektup yazarak işbu Borborit tarikatı için bir şeyler yapmasını istemiş; Sahak'ın kendisi de başka vesileyle Borbitlerin arasına girip sorunu araştırmış. Ama beyhude yere, ne yumuşaklık, ne de sertlik görebilmiş ve ölüm cezası tehditi zorunda kalmış.

Bu Borboritlerin, daha kötü bir ad altında Messalianlar olduğu ileri sürülmüş. "Borborit", "çamurlu" (*βόρβορος* = çamur) demek olup bu iğrenç tutumlu heretic'lerin takbihi babında bir genel tâbir olarak kullanılmış olmalıdır[1].

Koyu Katolik eğilimi belli olan XIX. yy Fransız Ansiklopedisi bunlar için "Grek *βόρβορος, çamur çirkef.* Bu, Gnostisismin dalâletlerine rûz-u ceza (Kıyamette yargı günü) nün inkârını ekleyen bu tarikatın adıdır. Bunların böyle adlandırılmış olmaları, günahın, ihtiyar edildiğinde, insanı Tanrı'nın suretinde olmaya layik olmadığını ifade etmek üzere yüzlerine çamur sürme iğrenç âdetine sahip olmalarındandır" diyor.

Bunlara, burada zikretmediğimiz daha başka adlar da verilmiş. Bunlar açıkça bir Gnostik topluluğu ifade ediyorlar. Ermeni Hıristiyanlar arasında, gerek orthodox'lukla, gerekse aralarında mücadele eden birçok heretic türü vardı ve Armeniyye heresy için çok müsait bir zemindi. Kilise bir irsî işti şöyle ki Katolikosluk ve piskoposluk muntazaman amcadan yeğene geçiyordu. Bu hiyerarşinin çoğunun zihninde sülâle çıkarları, ruhanî çıkarları bastırıyordu. Feodal soylular mutat olarak Kilise'nin teveccühünü kazanmak için herşeyi yapıyorlardı. Ve zavallı köylü, lâik ağaya karşı hiçbir kilise yardımı bulamamaktan son derece üzgündü; o ise ki daha az kibirli ve muhteşem kiliseden rahatlatılma ve bezginliğine yanıt bekliyordu. Bu itibarla heretic tarikatlar büyük toplulukları cezbetmekteydi. IV. Ökümenik Kalkedon Konsili'nden (451) sonra, tüm Ermeni Kilisesi, gururu kırılmış olmak ve derin theolojik his yerine önemsiz bir vatanseverliğin etkisinde kalmakla, Monofizit heresy'ye bulaşacaktı. 480 yılı cıvarında yazan biri, "bizim Ermeni toprağının heresy'si, herhangi bir adla anılmaz, ne de bunlar hakkında bir yazı vardır. Bunun mensupları, imanlarının bilincinde değillerdir... «domuz gelini için, bir lâğım suyu banyosu»" diyor[2]. Bu kişi de heretic'lere fazla mültefit davranmıyor... Bunların adı, yukarda söylemiş olduğumuz gibi, "çamur" manasında olan *Borboros*'tan geliyordu ve orthodox Kilise bu adı, işbu değişik ad altındaki

---

1 *ibd.*, s. 26-29.

2 *ibd.*, s. 29-31.

Messalian'lara yakıştırmıştı, sözde yaşam ve âyinlerinin "meşhur olmuş" ahlâk dışılığı nedeniyle.

Devam etmeden bir hususa dikkati çekelim. Günümüzde âdaba uymayan ve erkân dışı davranışta bulunan ve/veya söz söyleyen kişi için "adam çamurlaşıyor" deniyor...

Bütün bu gnostikler takımının ilk doktrinleri hakkında kesin bilgi olmayıp o zaman söylenmiş olanlar yarı-efsanevî mahiyettedir. Irenaeus'a göre, Kudüs diyakonu Nicolas, ilk kez Gnostisismin fârik doktrinini ifade ediyor. Bu doktrin de, görünür dünyanın Tanrı tarafından değil, Hâlik (*Demiurgos*) tarafından yaratıldığı merkezinde. II. yy'ın ortalarında, Gnostik düşünce, alabildiğine çeşitli ama esasta aynı olarak tüm Roma İmparatorluğu'nda yaygındı. Ve bunun da büyük önderleri vardı, Basilides, Valentine ve Marcion gibi.

İncil'in son bahsi olan "Yuhanna'nın vahyi"nde "Fakat sende şu var ki Nikolaîlerin işlerinden ikrah edersin, ben de onlardan ikrah ederim (II/6)..." put kurbanları yesinler ve zina etsinler diye, İsrail oğullarının önüne tökez atmayı Balaka (?) öğretti. Aynı surette böylece Nikolaîlerin talimini tutanların da vardır (II/14-15)" deniyor. Putperest uygulamalar ve iffetsiz yaşamı ifade eden bu sözler bittabî bunların Kudüs Konsilinin heretic'ler hakkındaki kararlarına destek oluyorlar. Ancak bu sözler, Kitab'ın sembolik telmih havasına göre, tamamen allegorik olabilirler[1].

En masum bir heresy'ye bile yıldırımlarını esirgemeyen XIX. yy Fransız Ansiklopedisi, bu affolmaz günahkârların Nicolas'ın sözlerini çarpıtarak her türlü cinsî şehvetin meşru olduğunu, fuhşun hiç de cinaî bir yanı olmadığını söylediklerini yazıyor. VII., VIII. ve IX. yy'larda Nikolaî diye evlilikten yana olan ve utanılacak bir hayat süren kilise adamlarına dendiğini de ekliyor.

Hangi dinden olursa olsun, "heretic" olacak da "ahlâksız" olmayanı görülmüş mü ...

*

* *

Aniden, VIII. yy'ın tarih sahnesine girmesiyle, yeni isimli bir heresy ortaya çıkıyor ve "doğru düşünen" Hıristiyanların dikkatlerini üstünde topluyor. Artık Doğu Hıristiyanlığı'nda durum tümden değişecekti. Doğu'yu donatmış olan çok sayıda gelişkin küçük tarikatlar ve topluluklar artık kalmayacaktı. Arap fethi, büyük ölçüde Monofizit itizalin sonucu olarak herşeyi basitleştirmiş ve bunları süpürmüştü. Arap İmparatorluğu'nda Orthodox Kilise başı dik, ama zayıflamış olarak kendini Hıristiyanlığın müdafii olarak görmekte devam ediyordu; fakat ancak heretic kiliselerin zengini yaşayabiliyordu, ezcümle Mı-

[1] EA. madde "Nicolaitans".

sır'da Kıptî, Suriye'de Yakubî ve Nasturî kiliseleri. Hattâ Asya'nın hâlâ Hıristiyan kalmış ülkelerinde bile Arap ilerlemesi dinî etkisini göstermişti. Çok insan Kilise'nin uyumsuz olduğunu hissedip reform gereğine inanmıştı. Zamanın taassuba meyli, İslâm'ın yayılmasını bu denli hızlı kılmış olarak, Hıristiyan Kilisesi siyasetine de yansımıştı. Arap idaresindeki Orhodox'lar bunu bilmezlerdi ve rollerinin zengin rituallerini, azizlerini ve ikonlarını belirtmek olduğuna inanırlardı; ama Mutaassıp'lar, kaçınılmaz olarak, İslâm'ı tercih edeceklerdi. Ama Küçük Asya ve Armeniyye'de sağlam Hıristiyanlar, imanlarının basitleştirilmesinin özlemi içindeydiler.

Bu özlem, heretic uyanışı teşvik edecekti.

İşin aslında, nerede sosyal düzensizlik varsa, orada "heresy", kaçınılmaz olarak zuhur eder...

*
* *

Gnostik mezheplerin fikirleri, ana unsurunun daima hâkim bulunduğu bir çapraşık kosmolojik mitoloji şeklinde ifade ediliyor. Bu putperest ve Musevî-Hıristiyan unsur karışımında, Ana Tanrıça'nın hâlik vecheleri İşaya ve Pavlus'da bulunan Semavî Kuds'un doğurganlık ve bereket kavramıyla birleşirdi. Kilise, İsâ'nın zevcesi olarak gösterilir, az çok İsrail ulusunun Yahve'nin zevcesi olduğu gibi: Bu sembolism, ilkel Kilise'de son derece köklüydü.

Gnostikler bunu dinî syncretism'lerine ithal etmişler, Grek ve Doğu Ana Tanrıça'larının rolünü Ruhü'l Kuds'unki ve semavî ve çok şekilli Ana'nınki ile kıyaslamışlardır. Özellikle bazı taşkın mezheplerde Phrygia prototipleri hiç değiştirilmeden ithal edilmişlerdir. Bunların arasında aşağıda irdeleyeceğiniz Montanistleri şimdiden zikredelim.

Ophitler

Adlarını Grek *ophis* = yılan'dan alan Ophitler, yılanı dinin merkezi olarak kabul eden bir gnostik tarikatın anonim sâlikleriydiler. Akidelerine Âdem, Havva, Kabil, Sodomitler, Yılan... karışıyor. Zamanın tarihçilerinin ifadelerine göre Ophit tarikatları Anadolu, Suriye, Mesopotamya ve İran etkilerinin egemen bulundukları bir ilkel gnostisismin bir ilk şeklini temsil ederlerse de bunlara muahhar ve hattâ Hıristiyan gnostik unsurlar da eklenmiş. Bununla birlikte bu Ophit tarikatların kökeninin Hıristiyan öncesi devirlere bağlanabileceği tahmin edilir.

Daha Havarî'ler zamanından itibaren ilkel Kilise'nin misyoner ruhu, Magna Mater (Büyük Ana) kültünün çok derinlemesine kök salmış ve çok önemli olduğu Küçük Asya'da özellikle faal olmuştu. Bu itibarla bu bölgede

larda özellikle belirgin olup bunlarda dişil prensip Ruhü'l Kuds ile özdeşleştiriliyor ve eril prensipi tevlidediyor. Gnostisismi, bütünü içinde Asya Magna Mater kültü olarak telâkki etmek için çok neden bulunuyor. Gnostik tarikatlar, Kybele, İsis ve Demeter kültlerinin bir syncretic tabiatlı uzantıları oluyorlar. Nikolaitler de Magna Mater'e tapmıyorlar mıydı ?...

Montanistler

Bunlar, yukarda söylediğimiz gibi, II. yy'ın sonlarının en hayret verici heresy'si olup ünlü Tertullianus'un bu tarikata sülûk etmesiyle daha da güçlenmiş ve bu gücünü IX. yy'a kadar Anadolu ve Kuzey Afrika'da sürdürmüş. Tarikatın kurucusu Montanus ve iki kadın kâhin tilmizi Prisca (veya Pricilla) ve Maximilla ile birlikte dinî gerici bir doktrin sahibiydiler ve tasavvur edilebildikleri en ilkel Hıristiyanlığa geri dönmeyi istiyorlardı. Müdrike (anlık) ye güvenmeyip sadece ilhama dayanıyorlardı. Yaşamları uygun bir Pentecost (Paskalya'dan elli gün sonra, yedinci Pazara günü, Ruhü'l Kuds'un Havariyûn'a indiğini kutlayan bir Hıristiyan festivali) oluyordu şöyle ki Ruhü'l Kuds, Yeni Kudüs Phrygia ovasında belireceği güne kadar daima olarak, onları yönlendirecekti; ve bu iş de yakında vaki olacaktı. Unutulmuş bir şey yeniden revaç bulduğunda buna bağlananlar çok olur; ve böylece de Montanist Kilise birkaç asır sürecektir. VI. yy'da Montanist toplulukları, Justinian'ın elinden zulüm çekmemek için kendilerini kiliselerinde yakacaklardı. VIII. yy'da, gerikalanlar da aynı şekilde can vereceklerdi.

Aslında bu tür nitelikler, o zamanlarda mutat dışı değildi. Gnostik tarikatlar arasında kadınlar Seçilmişler sırasına dahil olabiliyordu. Daha başka birçok Gnostik önder, garip hurûfî Marcus gibi, âyinlerde sanki İsâ imişler gibi davranıyordu[1].

Evet, "Enelhâkk!"...

Montanusçular kuralcı ve katı bir ahlâk sistemi getirmişlerdi; evlenmeye karşı çıkıyorlardı ve ikinci kez evlenmeyi kesinlikle yasaklamışlardı.

Montanus, Hıristiyan olmadan önce bir Kybele rahibi olmuş olarak tanrıçanın vecdî kültünün anısını devam ettirmişti. Herne kadar vecdî olaylar bu İsâ'nın vaadettiği Ruhü'l Kuds'un yeniden nüzulü (inmesi) nün sözde tezahürü gibi gösteriliyorduysa da gerçekte bunlar tanrıça'nın hezeyan eden sâliklerinin mutat davranışlarından başka bir şey değildi. Montanistler, şiddetli teheyyüç haline gelene kadar kendilerini tenbih ederler, isteyerek meydana getirilmiş bir nevi cinnet yoluyla müminler tövbe ve istiğfara sevkediyorlardı.

---

[1] Steven Runciman.— *op. cit.*, s. 18-19.

Resmî Kilise bu harekete şiddetle karşı çıktıysa da (işin altında ilerde tetkik edeceğimiz ciddî sosyo-ekonomik sorunlar vardı), Kybele'nin *orgy*'li kültüne[1] alışmış Phrygia'lılar kendilerini, gaybdan haber veren trans halleri, zühdî uygulamalar, ıztırabın tevlidettiği bir sadist zevk ve nihayet din şehitlerinin kültünü içeren Montanist Hıristiyanlığına yakın buluyorlardı.

Phrygia'lılar, bütün uzak köylerden Montanus'un karargâhı Pepuza'ya (Galatia, Kappadokya ve Phrygia arasında günümüzün Yanık Özen'i) akın ediyordu. Herkes, her an çıkagelecek "Mehdi"yi bekliyordu. Kilise'nin kadınlara "Kilise içinde konuşmayı tedris ve vaftiz etmeyi, sunuda bulunmayı erkeklere özgü görevlerden herhangi birini yüklenmeyi" kesinlikle yasaklamasına karşın Montanist kadınlar piskoposlik, papazlık ve hattâ, gördüğümüz gibi, peygamberlik bile ediyorlardı[2].

Hıristiyanlığın zuhurundan önce mevcut olan bir telâkiyye göre iyilikle kötülük arasında kesin bir karşıtlık olup esasında iyi olan Tanrı'nın, kötülük âmil ya da sebebi olması mümkün değildir. Bu itibarla kötülüğün kökeni Tanrı'nın dışında aranacaktır. Bunun mekânı, görünen maddî dünyadır : burada kargaşa ve ıstırap hükümrandır. Kötülüğün kökeni bizatihi maddenin içindedir. Bu görüş, ister istemez, Tanrı ile karşıt prensipi arasında kaçınılmaz bir *düalism*'e götürür.

"Kötülük sorununun kesinlikle düalistik anlamda çözümleme girişimlerini M.Ö. I. yy'da Küçük Asya'da başgösteren Gnostisismde buluyoruz. Çeşitli gnostik tarikat öğretileri arasındaki çok sayıda aykırılığın gerisinde, esasında kötü olan maddenin Tanrı'nın bir yaratığı olamayacağı temel düşüncesi yatıyor. Gnostikler maddenin menşeini ya onu ebediyen kendinden kötü, ya da Tanrı ile madde arasında bir mutavassıt, bir *Demiurgos,* Tanrı'nın sudur (*aeon-aion*) larından birini vaz ederek izah ediyorlar... Bu *Demiurgos* maddî dünyayı yarattı, o da binnetice onun esasta kötü tabiatını paylaşır oldu. Gnostisism ve her gerçek düalistik kuramda insanın kendisi bu temel düalismi yansıtır: ruhu tanrısal kökenli, bedeni, söküp atılmayacak gibi kötüdür..."[3].

Maddeye ait bu görüş, bir zımnî düalisme götürmüş; bu da aslında bir aşırı manastır hayatının hem nedeni, hem de sonucu olmuş. Bu itibarla da Manihaismle Hıristiyan monastisismi arasında muhtemel bağ, birçok tarihçi tarafından görülmüş. Hıristiyan monastisisminin ise nasıl İslâm tekke felsefesini ekilemiş olduğunu aşağıda anlatacağız. Manihaismin bu kadar yüzyıl boyunca Orta-Doğu'da gelişip kendini devam ettirebilmesi kısmen, Hıristiyanlık içinde

---

[1] Bu hususta bkz. B. Oğuz.— C. II/1, *passim.*

[2] E. O. James.— Le culte de la Déesse-Mère, s. 209-212.

[3] D. Obolensky.—. The Bogomils. A study in Balkan Neo-Manichaeism, Middlesex 1970. s. 3-4.

bazı heterodox hareketlere kucağını açabilmiş olmasına borçludur. Mamafih bu etki tek taraflı olmamış, Hıristiyan telâkkileri de Manihaisme tedricen girmiştir: bir evrensel din kurma amacını güden Mani'nin kendisi, ihtida ettirmek istediği insanların ve uygarlıkların mevcut inanç ve dinî terminolojisini insicâmlı şekilde iktibas etmişti. Bu tutum, bu peygamberden sonra da devam etti ve Yakın-Doğu ve Balkanlar'daki Neo-Mahihaist tarikatların farik niteliğini teşkil etti, ezcümle ilerde üzerlerinde uzunca duracağımız Paulician ve Bogomil'lerin.

III. ile VII. yy'lar arasında vaki Manihaism yayılması, İran'dan Armeniyye ve Mesopotamya'ya Manihaistlerin gelmesiyle olmuştu. Bar Hebraus (XIII. yy), "Barburiani" tesmiye ettiği[1] hereticlerin Armeniyye ve Sûriye'ye gelişlerinin II. Justinian (685-695) zamanında vaki olduğunu yazıyor. "Bu heretic'ler" diyor papaz, "İran'da kovulmuş olup Armeniyye'ye, ve oradan da Suriye'ye geçtiler, buralarını istilâ ettiler ve buldukları manastırlarda oturmaya başladılar".

Sasânî hükümdarlarının Manihaistlere sık sık zulmetmeleri bu heretic'leri Roma İmparatorluğu'nun mücavir topraklarına sığınmaya itmişti. Buradan da etkilerini Suriye, Armeniyye ve Küçük Asya'ya yayabiliyorlardı. Paulicianlar Manihaist kalıntılarını kabullenip tadil ederek Nev-Manihaist hareketi yaratmışlardı[2]. Döneceğiz bunlara.

"Manihaist" deyimi sonradan birçok başka heresy'ye de alem olmuştu. Bunların arasında kökeni Paulician olmayan bir tanesi, Theophylaktes'e göre, kanunî evliliği bile reddedip insan neslinin üretilmesinin şeytanın kanunu olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmiş. Cinsî ilişkiden istinkâf keyfiyeti ilk Manihaist tarikat "Seçkin"leri için zorunlu kılınmıştı[3], bazı Bektaşî Baba'larının mücerretlik yolunu seçmeleri gibi...

*

* *

YİNE MANİ VE MANİHAİSM

Mesopotamya'da Grek kültürü herne kadar kentsel tabiatta olup bundan başlıca toplumun üst tabakaları faydalanıyorsa da, bölgenin kosmopolit görünümüne yardımcı oluyor ve Suriye, Filistin, Küçük Asya ve Mısır gibi daha çok Helenleşmiş Yakın-Doğu bölgelerinden, özellikle dinî mahiyetteki Doğu düşünce ve kültürel etkilerin Batı'ya doğru yayılmasının temellerini atmıştı.

---

[1] Herhalde "Borborit"leri kastetmişti.

[2] D. Obolensky.— *op. cit.*, s. 23-7.

[3] *ibd.*, s. 114.

M.Ö. yaklaşık 141'de Mesopotamya'ya egemen olan Parthlar, bölgenin sosyo-ekonomik yapısını muhafaza etmekte kararlı olmuşlardı. Buralara ihtiyatsız Roma saldırıları felâketle sonuçlanmıştı. Selefkia metropolü, işbu efendi değişiminden hiç etkilenmeyecekti. Ancak Trajan fırtınası, Roma'nın Doğu sınırlarının Güney'e doğru genişlemesiyle sonuçlanmıştı. Parthlarla çekişmeler iki tarafın da büyük kayıplar vermesine neden oluyordu.

Ve ortada, büyük kârlar sağlayan ipek ve sair yabancı malların kıtalararası ticareti vardı...

"Yirmidört yaşındayken... en mubarek Efendi (Tanrı) bana şefkatiyle inayetine bürüdü ve Syzyos (yani tanrısal ikiz)'ini gönderdi. O, beni sürekli hatırlayıp Baba'mızdan... gelen mükemmel nasihatlarından haberdar ediyor".

Bu sözleri söyleyen ve özel tanrısal ifşa sahibi olma iddiasında bulunan kişi, tanıdığımız, Babilonyalı Mani idi ve kurduğu dünya dini, Sasânî sülâlesinin yükselme dönemine rastlıyordu. Bu din, Hıristiyan Kilise'sini alabildiğine tedirgin ediyor ve Doğu'da bildiklerimiz ve Batı'da Pataren, Cathar ve Albigeoislar gibi çok sayıda Hıristiyan heretic'lerinin "Manihaism" ile lekelenmelerine neden oluyordu.

Doğu'da Manihaism, IV. yy'ın sonlarından itibaren Doğu İran'da sağlam bir hareket noktası tesis etmiş ve buradan İpek Yolu boyunca Bactria (Afganistan), Tokharistan ve Tarîm Havzası'na yayılmış olmalıydı. Yukarda söylediğimiz gibi, VIII. yy'da Uygur Türklerinin devlet dini oluyor ve bunların desteği altında Çin'e büyük yayılma olanağını buluyor. IX. yy'da ilk Uygur imparatorluğunun zevalinden sonra bu din, Cengiz Han'a kadar Tarim Havzası'nda başarısını sürdürüyor. Çin'de de, Güney kıyı bölgelerinde gizli bir din olarak devam ediyor ve XVI. yy'da Fukien eyaletinde bunun izlerine hâlâ rastlanıyor. Evrasya alanındaki coğrafî yayılması İslâm ve Hıristiyanlığınkinden aşağı olmuyor ve bunun başarısı, bunun herhangi bir askerî fetih ve zorunlu ihtida ya da beraberinde getirilmiş ileri bir teknoloji olmadan sağlanmış olması ayrıca dikkate değer.

Mani, öğretisinin başlıca unsurlarını, yedi kitapta toplamış, bunları Güney Mesopotamya'nın Ârâmî lehçesinde yazmıştı. Ayrıca öğretinin önemli noktalarının bir özetini de, Orta Farsça olarak kaleme almıştı. Bunların hiçbiri tam olarak elimize geçmediyse de Sinkiang'da (Çin'de), Turfan'daki harap manastırlardan birkaç bin Manihaist metin parçası bulunmuş olup bunlar Orta Asya dilleri, ama daha çok Orta Farsça, Parthça, Sogt ve Uygurca yazılmışlardı. Bunlardan başka Tunhuang'da Bin Buddha'nın Mâbed'inde büyük miktarda Çin Buddhist metni ele geçmiş ki bunların arasında Çince üç Manihaist metinle Uygurca Manihaist Dinleyiciler için uzun bir iman ikrarı bulunmuş.

Manihaist metinlerin böylece büyümüş kütlesine Batı'nın da ekleyecekleri olmuş: Latince ve ikibin sayfa kadar tutan Kıptî (Coptic) dilinde yazılmış Ma-

nihaist yazmalar. Bunlar sırasıyla Cezayir ve Mısır'da ele geçmiş olup böylece Manihaismin Doğu ve Batı'da ne denli yaygın hale gelmiş olduğunun belgeleri oluyorlar.

Mani'nin üç devreye bölünmüş kosmik tarihçesinin ayrıntılarına girmiyoruz. Sadece işbu kosmik dramın birinci sahnesinde, yer ve gökün yaratılmasından önce biri iyilik, öbürü de kötülük olmak üzere iki prensipin varlığını, bunlardan ilkinin Işık Bölgesi'nde, Hayat Ağacı ile temsil edilmiş olduğunu, bu Bölge'nin de Hava, Rüzgâr, Işık, Su ve Ateş öğelerinden oluşmuş olduğunu, kötülük prensipinin de (Karanlıklar Bölgesi) bunun tam antitezi olduğunu söylemekle yetiniyoruz. Bu sonuncusunda yılanlar var, mağaralarda. Ve de Ölüm Ağacı[1] var, burada. Bize burada işin antitetik vechesi gerekli[2].

*

* *

"Bana masal tefekkürünün çok eski bir kaynağı işte orada (Hindistan'da) mevcutmuş gibi gelmektedir. Orada üç kıtanın kervanları buluşuyorlardı ve yine eski olan ve şimdiye kadar... eserlerini ve izlerini Yunanistan'da, Hindistan'da, dört dünya çağı nazariyesinde, mehdi mefhumunda, ahlâkî düalismde ve sonra dervişlik ve nikbinlikte, ruhbaniyette, nefsi fedada, ebedî bir şahsî ruha ve onun halâsına inanda gördüğümüz din tabakası merkezinin mevcut olması muhtemel bulunan masal tefekkürü menşelerinin de bulunması akla uygun gelmektedir. Hemen hemen tahminen aynı zamanda buradan fakirlerin peygamber dini Hindistan'a, Ön Asya'ya ve belki de Yunanistan'a yayılmıştır... Bilhassa nihayetsiz istilâ dalgalarına uğramış Ön Asya'nın binlerce sene uzunluğunca ezilen köylüleri bu delikanlının (Attis) matemini tutmuşlardır. Bu tazallümün İslâmî şeklini ben Hüseyin hakkındaki matemde görmekteyim. Hindistan'ın tarihî devirlerinin başlangıcında Arî'lerin istilâsı vuku bulmuştur. Bilhassa bunlara ait harp arabaları ile (antik tanklar) Hindistan'da, Ön Asya'da ve Yunanistan'da istilânın dehşetini hissettirmişler ve böylece Yahudi ve Hıristiyan peygamberliği, Zerdüştlük, Manihaism, Buddhism ve Vishnuism kisvesiyle bir halâskâr dinin doğmasına yardım etmişlerdir"[3].

Bu sözleriyle Prof. Ruben dinî hadisenin politik içeriğini açıklarken asıl, politik hadisenin dinî hadise şekline büründüğüne işaret etmiş oluyor ki bu, bizim daha baştan beri savunduğumuz düşünceyi bir kez daha doğrulamış olu-

---

[1] Hayat Ağacı ile Ölüm Ağacı hakkında uzun bilgiler vermiştik, değişik dinî alanlarda (Bkz. Kültür Kökenleri II/1, s. 561-608, 633-650 ve *passim* ile Türk ve Yahudi kültürlerine. I. s. 383-387 II, s. 581-590). Bütün bunlar kültür "alışveriş"inin kanıtları oluyorlar.

[2] Samuel N. C. Lieu.— Manichaism in the Later Roman Empire and Medieval China. Tübingen 1992. s. 1-15.

[3] Walter Ruben.— Eski Hind tarihi, çev. C.Z. Sanbey, Ank. 1944. s. 239.

yor. Gerçekten bu, bütün kitap boyunca üzerinde önemle duracağımız bir husus olacaktır: tarikatların, rafızî, itizalci, heretic fırkaların toprak mülkiyetiyle olan ilişkileri. "Halâskâr din", insanlara toprak sağlayan, dolayısıyla yaşama olanağını teminat altına alan dindir. Son tahlilde mehdi de bundan başka birşey değildir. "Necat" dahi, toprağı insanların elinden alanlardan kurtuluşun (halâsın) bir başka adıdır.

"Üç akraba dinde[1] müşterek inanç, zamanların sonunda, dünyadan yok olmuş olan Nizam ve Adalet'i iade edip ölümsüzlük ve sonsuz mutluluğun hâkimiyetini tesis edecek olan bir doğaüstü varlığın ortaya çıkışıdır"[2].

Birkaç Arap taburu İran'ı istilâ etmiş, hiçbir millî mukavemetle karşılaşmamıştı. Halk, mücadelesiz teslim olmuştu; dahası, yeni dini, herhangi bir baskı olmadan tam ittifakla kabul etmişti. Araplar, taassuplarına rağmen Kur'an'la kılıç arasında bir seçime zorlamayıp bir üçüncü şıkı ileri sürmüşlerdi: halifelerin, kasabalarını doldurmak üzere tercih ettikleri haraç (vergi) toplama şıkkını. O ise ki halk, İslâmı kabul etmekle bu vergiden muaf olup her Müslüman gibi sadece öşür ödeyecekti. Kur'an'ın başarısı Arap maliyesini korkuttu ve bu keyfiyet birçok yeni Müslümana Allah Peygamber'i bir Resul olarak değil de sanki vergi mültezimi olarak göndermiş gibi geldi. Ama İslâm bir şey, Araplar başka şeydi...

İran'ın da, Arap halife ve Ehl-i sünnetle giriştiği mücadele, onu Şiiliğe itecekti.

"Avrupa âlimleri, İran milliyetinin İslâm devrindeki rönesansını, İran'da Bağdad'a bağlı olmayan hanedanların meydana çıkmasının bir neticesi gibi telâkki ediyorlar. Onlara göre Fars ve hattâ Türk neslinden olan hanedanları, güya halkın Bağdad'dan yüz çevirmesi için *İran milliyetçiliğinin* terakkisine yardım etmişlerdir. Gazne'deki sarayında İran şairlerinin en büyüklerini ve bu arada şahnâme sahibi *Firdevsî*'yi himaye eden Sultan Mahmud (997-1030) un da, aslen Türk olmakla beraber, bu fikirle hareket ettiğini söylüyorlar. Hakikatte ise, eski kuruluşu yıkılan bu memlekete yeni hayatın başlaması pek müşkül şartlar içinde olmuştur. İslâm'ın ilk asırlarında İran aristokratları (*Dihkan*'lar), sonraki Avrupa feodalları gibi, devletten elde ettikleri iktisadî ve içtimaî imtiyazlara mukabil, siyasî ehemmiyetlerinin kaybolmasına razı oldular. Sâsânîler devri İran'ı, Arapların kendileri için de, ideal olacak şekilde azametli bir devlet olarak görünüyordu. Eski İran'da mevcut müesseselerin taklid ve iktibası, İslâmiyetin şevketini yükseltecek bir vasıta gibi görüldü. Halifelerin Fars aslından olan vezir ve valileri, kendilerini, sağlam Müslüman

---

[1] Musevîlik, İsevîlik, Din-i Muhammedî.

[2] James Darmesteter.— The Mahdi. Past and Present. London 1885. s. 2.

ve halifenin sadık bendesi olarak telâkki ediyorlardı. *Şiîlik*, İranlılar arasında muvafık bir zemin buldu; lâkin burada da milliyetçilikten ziyade muhalefet iş gördü. *Kum* şehri, halkın ekserisi Arap olduğu halde, çoktanberi Şiîlik taassubunun merkezi bulunuyordu. Aristokratlar, maksatlarına varmak için muvakkaten halk ile birleştiler. Aristokratlar, Şiîliğin reislerinden Abû Müslim'in idaresi altında birleşerek, son Emevî halifelerine karşı harbettiler. Gayeye vardıktan sonra menfaatlar ayrıldı. Abû Müslim öldürüldü; ve taraflarları Abbasîlere karşı ayaklandılar. Aristokrasi mümessileri, Bermekîler, Hârûn-al-Reşîd'in son yıllarındaki dinî ve siyasî aksülâmelin kurbanı oluncaya kadar, Abbasî halifeleri için çalışmakta devam ettiler. Hârûn-al-Reşîd'in oğulları Emin ile Me'mûn arasında olan mücadeleler de, yine aynı aksülâmelin doğurduğu karışıklık ile izah edilmektedir. Me'mûn Şiîlik bayrağını kaldırdı. Lâkin Bağdad'a girerken Şiîlerin *yeşil* rengini bırakıp Abbasîlerin *kara* rengine büründü. Halifenin bu kararı, Arapların tesiriyle değil, belki *Tahirî* hanedanının reisi, Fars aslından, Tahir'in tesiri ile olmuştur. Tahirîler, Bermekîler gibi, Arapların ve İslâm'ın hizmetinde bulunup, Hazar Denizi'nin cenubundaki İran ülkelerinin zabtına yardım etmişlerdir. Bu memleketler, Sâsânîler devleti yıkıldıktan sonra da, istiklâllerini ve eski hayat şekillerini muhafazaya muvaffak olmuşlardı. Burada da halk, Zerdüşt dininden Şiîliğe geçti. *Bu hadise, feodal kuruluşun ve büyük toprak mülkiyetinin ortadan kalkması ile alâkalıdır. Halifelik ve Ehl-i Sünnet ile mücadele, hakikatte altında toprak meselesinin saklandığı bir şekilden ibaretti*[1]. Böyle hallerde, Avrupa'da da olduğu gibi, hükümdarlar halka istinad edip, topraksız çiftçileri «Arapların müttefiki» sayılan büyük arazi sahiplerine karşı ayaklandırdılar".

"Şehir hayatının terakkisi ve yeni medenî merkezlerin inşasıyla vaziyet daha karışık bir hal aldı. IX.-X. asırlarda İran'ın büyük şehirlerinden en meşhuru *İsfahan*'dı... İsfahan mıntıkasında bazı yerler tamamiyla asilzade dihkanlarla meskûn idi ki bunlar, hakikatte basit çiftçi seviyesine düştükleri halde de, Leh zadegânı gibi, henüz kendilerinin asîl soydan geldiklerini unutmıyorlar, aşağı halka hakir nazarıyla bakıyorlar, yalnız kendi aralarında evleniyorlardı. Aynı mıntıkanın bazı yerlerinde ise, aşağı tabaka halk ekseriyeti teşkil ediyordu. *Buralarda daha Sâsânîler devrinde meydana çıkmış olan kommünizm mezhebi İslâmiyetten sonra da başka isimle tekrar baş göstermiştir*"[2].

"... Muhtelif tetkiklerinde, Aşağı Ortazaman'da ve daha sonraları, hattâ İran sahasında Şiîliğin kuvvetlenmesinde Türk muhaceretinin ve göçebe Türk aşiretlerinin büyük rolünü kat'î delillerle göstermiştir...[3] Şiîlik ve İsnâ-aşarîya

[1] Tarafımızdan belirtildi.

[2] Tarafımızdan belirtildi.

[3] Bu konu ilerde yine ele alınacak.

Şiiliği (yani *onîki imam* kabul eden *İmâmiyye* mezhebi) hakkında mühim neşriyatta bulunan R. Strothmann... Şiîlikteki muhtelif unsurların menşeinde *gnostik, neo-platonisien, maniheen, eski İran* telâkkilerinin tesiri olmakla beraber, henüz daha fazla ve daha sarih bir şey söylemeye imkân olmadığını itiraf etmektedir".

"Yukarda ... bahsettiğimiz *Mazdak* taraftarları, kadınlarda ve mallarda iştiraki telkin ediyorlardı. Sâsânîler devrinde bunlar aleyhinde şiddetli takibat yapılmış olmakla beraber, İran'da, Orta Asya'da, hattâ daha garbî sahalarda bu meslek taraftarları gizli bir surette propagandalarını devam ettirdiler; İslâm devrinde de gördüğümüz bu kommunist taifelerini İslâm müellifleri *Mazdakî Hurremdinî, Muhammire* ve daha sair türlü isimler altında zikrederler..."[1].

Arîlerin ve özellikle İranlıların gözde efsanelerinin birinin kökeni, gece ya da bulut tarafından örtülmüş güneşin yeniden görüneceği doğal mitosu olup işbu parlak kahraman, aslında ölmemiş, sadece uykuya yatmıştır ve bir süre sonra muzafferane geri dönecektir...[2].

Bu "Mehdi" kavramı hep yolumuza çıkacaktır.

Hind-Avrupa kültürü içinde Güney'in köylü, yani yerleşik tarımsal dininin bazı etkileri belirmekle birlikte Hind-Avrupalıların esaslı bir niteliği olarak Orta Asya gezginci-hayvancı (çoban) kültürünü kabul etmek gerekir. Hind-Avrupalıların Helenlerde Dioskuroslar, Hindlilerde de Avşinler adıyla anılan çift ilâh kardeşlerin kökeninin Orta Asya at çobanlarının ilâhlarına bağlanmaktadır. Yolunu şaşırmış sığırların yerlerine gitmelerine yardım eden Veda'nın yollar tanrısı Puşan, Helen tanrısı Pan'a uymaktadır. Arabasını gök yüzündeki süren bir güneş tanrısının bütün sevgi ve şefkati çobanlara aittir. Hind telâkkilerinde bu tanrının yanında şafak, Ushaş, bir tanrıça olarak yer almaktadır. Gerek tanrıların semanın ışıktan yaratıkları oldukları, gerekse bunlara karşı karanlık düşmanların bulunduğu telâkkisinin de Hind-Avrupa kökenli olması muhtemeldir.

Bu düalism, Türk ve Moğolların iyi (beyaz) ve kötü (siyah) ruhlarla dünyayı yaratan iyi ve kötü tanrılar düalismine uymaktadır.

Bu düalism, yukarda ayrıntılarıyla gördüğümüz gibi, Zerdüşt dininde de bütün açıklığıyla ortadadır; iyiliği temsil eden Ahura Mazda, Ormazd (Hürmüz), kötülüğün timsali Ahriman'la dünyanın "son"una kadar döğüşeceklerdir, tâki o "gün", Ahura Mazda (burada bir nevi Mehdi oluyor) mutlak saltanatını gerçekleştire. O gün, erimiş demirden ırmak dünyanın üzerine dökülecek, müminlere ılık süt kadar hoş görünen bu dehşet verice nehir, kötüleri

---

[1] Fuat Köprülü-W. Barthold.— İslâm medeniyeti tarihi. 1962. s. 76-79. 204-205. 207.

[2] *ibd.*, s. 11. 23 ve Richard N. Frye.— The heritage of Persia. London 1976. s. 276.

yakıp mahvedecektir. İyiler ise *Çinvat-Sinvat* köprüsünden geçmek suretiyle "cennet" misali bir âlemde yaşayacaklardır[1]. Günümüze "sırat" olarak gelmiş olan bu köprü hakkında Türkün nasıl bir düşünüş sistemi içinde bulunduğunu daha önce anlattığımız gibi[2],

"Ateş tufanı fikrinin Hind-Avrupa asıllı olması... muhtemeldir. Fakat bunları daha ziyade gerek Yunanlıların ve gerekse Hindlilerin Ön Asya'dan almış olduklarını düşünmek daha muvafıktır. Acaba Hindliler, bu gibi esaslı telâkkileri Pencap'ta ancak Keyhusrev ve Dara hâkimiyetleri zamanında almış olabilirler mi?... Burada tarihten evvelki bir çoban kültürünün, Hindistan ve İran'ın bu müşterek noktalarının kaynağı olarak bir rol oynadığını kabul etmek daha muvafık olacaktır...".

"Dünya tarihi bakımından mütalâa edildiği takdirde, Buddha ile Zerdüşt, peygamberlerin yetiştiği bir devre olarak vasıflandırabileceğimiz bir zamanda beraber yaşamışlardır. Fakat ikisi de Yahudi peygamberlerden tamamıyla başkadır. Bunlar, ötekiler gibi şikâyet etmemektedir ve ahiret meselesinde zaferlerinden emindirler..."[3].

Böylece de Orta Asya, Hindistan, İran, Ön Asya ve Ege zincirine bir başka örnek daha vermiş olduk.

Buddha "Ey rahipler! Bu dünyayı terkedenlerin[4] iki ifrattan kaçınmaları lâzımdır... Bunlardan birisi zevklere, eğlencelere, insanı alçaltan şehevî kaba, âdi, faydasız hazlara yer vermek; ikincisi de riyazetlerle, rahibin kendine yedirdiği dertlerle asil olmayan faydasız bir hayata atılmaktır..."[5].

"Müslümanın ahmağı derviş, gâvurun ahmağı keşiş olan" ya da "aptal tekkede, hacı Mekke'de" sözlerini[6] Anadolu'nun adamı Buddha'dan mı almıştı? Yoksa Gemisthon'un anısı mı devam ediyordu, beyinlerde? Gerçekten 1355'te Konstantinopolis'te doğup bir asır kadar yaşamış olan bu zat gençliğinde bir süre, o tarihlerde Osmanlıların başkenti olan Hadrianopolis (Edirne)'de bulunmuş, orada muhtemelen Yahudi kökenli olup da aslında polytheist olan Elisha adlı birinin müridi olmuştu; bu arada neo-platonik yazılardan Zerdüşt'ün öğretisine ittila peyda etmiş ve sonunda, *Kanunlar üzerine* adlı eserinde bir Platonik-Pythagorasçı-Zerdüştî karışımı olan dinî görüşlerini ileri sürmüştü. Eserin daha başında, tıpkı yukarda Buddha'nın söylediği gibi,

---

[1] Annemarie Schimmel.— Dinler tarihine giriş, Ank. 1955, s. 67 ve Walter Ruben.— *op. cit.*, s. 82.

[2] Bkz. C.I. s. 890-3.

[3] Walter Ruben.— *op. cit.*, s. 87-8.

[4] Yani dünyadan el etek çekenlerin (târik-i dünyaların)

[5] Annemarie Schimmel.— *op. cit.*, s. 91.

[6] Bkz. C.I, s. 304, 873.

dünyadan el etek çekmeyi ve yaşam zincirinin idamesi prensipine ters düşen mücerretliği şiddele yermişti[1]. İstanbul (*eis ten polis* = "site"ye) patriği Gennadius'un sert tepkisine rağmen bu fikirler yayılmış olmalı, kentin düşmesine çok az kala; özellikle bunların Osmanlıların elinde bulunan yörelerde gelişmiş olması da ayrıca dikkate değer : Selânik XIV. yy'da büyük bir kültür merkezi halindeydi...

Evet, bir kültür mecrası, damarı vardı, Çin'den Akdeniz'e "kan"ı götürüp getiren, prehistorya'dan beri iletişim görevini aksatmamış olan...

*

* *

Dönelim yine Manihaismimize, bütün düalist prensipleri özümseyip sentezini yapmış ve alabildiğine etkili olmuş, o ölçüde de, özellikle Hıristiyan Kilisesi'ne korkulu yıllar geçirtmiş Manihaizme. Tekrar edeceğiz: "Hıristiyanlıkta *albigeois* harplerini, *Paulician* ve *Cathare* hareketlerini vücuda getiren, Çin'de XVIII. asır başlarına kadar izine tesadüf edilen, İslâm âleminde asırlarca takibata uğrayan *Manihaism,* Pelliot'nun tahmini vechile, Moğollar arasında galiba XIII. asırda hâlâ mevcut olduğu gibi G. Dümezil de Sibirya folklorunda hâlâ bu dinin izleri bulunduğunu göstermiştir... Biz de buna ilâve olarak, ehl-i sünnet akîdelerine mugayir akîdeler besleyen bazı Türk tarikatlarında *Mani tesirlerinin* bulunduğunu bir misalle teyid edelim: Manihaizmin üç büyük ahlâkî esası olan «dilin, elin, belin mahfûz olması» prensipleri, aynen Bektaşilerde de mevcuttur"[2].

Hıristiyan Anadolu'nun Türk-İslâmlaşan ve günümüz toplumu içinde geniş yer tutan işbu Paulician ve sair tarikatların hep "Manihaist heresy" oldukları hatırlandığında, Mani dininin konumuz açısından ne denli önemli olduğu anlaşılır.

Geç Parthlar zamanında Güney Mesopotamya, nam-ı diğer Babilonya, Parth imparatorluğunun önemli bir kısmı olmasına rağmen İran kültür ve dininin başlıca merkezi olmamıştı. Parth dilinin kullanımı ve Zerdüştî uygulamasını Parthlar, Sâsâni haleflerî gibi, İranlı olmayanlara nadiren icbar ederlerdi ve bu dil ile din, idareci sınıf dışına çok az çıkmıştı. Din alanında Babilonya, çoktanberi yerleşmiş, bir partikülarism (halkın, özerkliğini veya bölgesel özelliklerini korumayı istemesi) ile ün salmıştı. Eski esaret ülkelerinde uygun bir vatan bulmuş olan geniş ve müreffeh bir Yahudi cemaatinin varlığı Parthlar zamanında Babilonya'nın kosmopolit görünümüne yardımcı olmuştu. Keza önemli bir Yahudi cemaati de Edessa (Urfa) ve Nisibis (Nizip) gibi Yu-

---

[1] Ernest Barker.— Social and political thought in Byzantium, from Justinian to the last Paleologus, London 1961, s. 196-7, 217.

[2] Fuat Köprülü - W. Barthold.— *op. cit.*, s. 164-5.

karı Mesopotamya'da Roma denetimindeki kentlerde bulunuyordu. Dicle'nin Doğu'sunda Adiabene[1] Krallığı'nda Yahudi dini iyice yerleşmiş, saray I. yy-'da bu dini kabul etmişti.

Hem Roma, hem de Parth Mesopotamya'sında başlıca kentlerde Yahudi cemaatları, hiç şüphesiz Fırat'ın Doğu'sundaki ülkelere Hıristiyanlığın girişinin zeminini hazırlamıştı. Edessa'nın ihtidanın efsanevî öyküsü *Doctrina Addai*'den, İsâ'nın yetmiş havarisinden biri olan Addai, Judas Thomas'ın daveti üzerine Edessa'ya geldiğinde, babası bir Filistin'li Yahudi olan bir Tobias adlı kişinin evine inmiş. Addai'nin Hıristiyanlığa ilk ihtida ettirdikleri arasında, ipek ticaretinde uzmanlaşmış Yahudi tacirler bulunuyordu.

*

* *

II. yy'ın sonunda Mesopotamya'da gelişmiş Hıristiyan tarikatlarının sık görülen bir vechesi zahidlik, riyazetti. Bunlar arasında Encratit hareketi, et, şarap ve cinsî ilişkiden istinkâfı (geri durmayı) ve de dünyevî varlığın reddini derpiş ediyordu. Çileciliğe, pagan Samî kültlerin veya Zerdüştîliğin sâlikleri arasında sık rastlanmadığına göre bu, Yahudi-Hıristiyan tarikatlarının bir farik özelliği olmalıydı. Bu tarikat mensuplarının bazıları, başlarda, işbu uygulamaların dayandığı batınî öğretiden çok bunların zühtî uygulamaları tarafından bunlara sevkedilmişlerdi.

Bu mühtedilerden biri olan Patfig (Gr. ve Lat. Patticius, Arap Futtuk), Selefkia-Stesifon İkiz-Kentler'de mukim olup bir zühdî yaşam çağrısına icabet ederek bir "Baptist"[2] tarikata sülûk ediyor. Kendisi Hamadan (Ectabana) lı olup karısı Maryam, zamanın idareci sülâlesi Arşakîler'in akrabası oluyor. Bir gün, bir putlar tapınağında ibadet ederken birisi ona yüksek sesle hitabediyor ve et yememeyi ve şarap içmemeyi ve evlenmemeyi tenbih ediyor. Birkaç gün içinde bu olay birçok kez tekrarlanıyor. Muhatabın ısrarına boyun eğiyor ve daha sonraki Arap kaynaklarında Mughtasıla diye bilinen (kendi kendini vaftiz eden) bir tarikata intisabediyor. Bunun üyeleri Vasıt ile Basra arasında bir yerdeki bazı köylerde oturuyorlardı. Bu tarikata girdiğinde karısı gebe idi, ve zamanı geldiğinde, 14 Nisan 216'da, oğulları, Mani'yi dünyaya getiriyor. Çocuk dört yaşına geldiğinde babası, tarikatın kaidesine göre büyütülmek üzere onu yanına aldırıyor. Herne kadar bir putlar tapınağı yerine bir ateşgedede ibadet ediyor idiyse de Patfig bir Zerdüştî olmalıydı. Ya da tanrı Bel veya birden çok külte bağlı olabilirdi.

---

[1] Bugünkü Irak'ta. Parthlara bağımlı, başkenti günümüz Erbil'i olan küçük krallık olup I. yy'da kral ailesi Museviliği benimsemiş.

[2] Sadece suya daldırılmak suretiyle vaftizin geçerliliğini kabul eden tarikat.

Mani tarikatta yirmidört yaşına kadar babasıyla birlikte kalıyor ve sonra ondan kopup yine babası ve birkaç baptist arkadaşıyla birlikte kendi tarikatını kuruyor.

Mani'nin içinde büyüdüğü tarikat hakkında sadece bunun "baptist" olduğu biliniyor. Sâlikler, günahların affı için hergün abdest alıyor ve yiyeceklerini de su ile tathir ediyorlardı. Bunlar et yemez olarak görünüyorlar ve bazı yiyecekler tabu sayılıyordu. "Baptistler"in herbirine ekilip biçilecek tarla ayrılmış olup bunlar orada çalışırlardı. Genç Mani meyve ve sebze ile yakacak odun toplanmasına yardımcı olacaktı. Tarikatın yerleşik ve tarımsal görünümü bize, IV. yy'da Suriye'de mutat olmuş olan daha gezginci Hıristiyan zahidliğinden çok, Kumran tarikatçılarını hatırlatıyor. Mani'nin dört yaşında tarikata sokuluşu akla, evlilikten kaçınmakla birlikte başkalarının erkek çocuklarını alıp onları kendi kaidelerine göre yoğuran Essenian'ları[1] akla getiriyor. Tarikatın tamamen bir erkek cemaati olduğu kesinlikle anlaşılıyor. Bunun Yahudi kökenlerine dair bir başka iş'ar da, bunların dinlerinden "Kaide" ya da "Kanun" (*νόμος*) olarak bahsedilmesidir ki bu keyfiyet, tarikatın "Kanun"a uygun olarak yaşadığını tazammun eder. Dolayısıyla Patfig gibi, Yahudi olmayan (*gentile*) kişinin tarikata girmesi sünneti ve Musa Kanunu'na itaati istilzam etmeliydi. Tarikat mensupları Yahudi Sebt (Sabbat)'ına riayet ediyorlardı ki bu, "Ellerin Tekdurması" şeklinde ifade ediliyordu ve böylece de Manihaist Seçilmiş'in "Ellerin Mühürlenmesi"nin öncüsü oluyordu[2].

Yukardaki "dilin, elin, belin mahfuz olması" ana ahlâkî prensipinin kökenini anlatmış olduk. Devam edelim Mani'yi izlemeye.

Mani Mughtasıla arasında yirmidört yaşına kadar kalmıştı ve yoldaşlarıyla tartışma ve karşılıklı serzeniş ortamında bundan kopmuştu. O, tilmizlerine, gençliğinden beri özel tanrısal koruma ve inşad altında bulunduğunu söylüyor, meleklerin ve de kutsallığın gücünün onu, başlarda, anlayabileceği kadar kısa olan keşifler yoluyla büyüttüğünü iddia ediyordu. Başlıca ilk ifşaı oniki yaşındayken almışmış. İşbu tanrısal habercilerden biri, onun Syzygos (yoldaş) u, yani onun tanrısal ikizi olup bu, daha sonraki öğretisine göre, Işık-'ın Mesihi'nin bir suduru, bu sonuncusu dahi Nous'un[3] bir suduru idi. Mani ile Syzygos'u arasında yakın bir ilişki gittikçe gelişiyordu.

Mani'nin telâkki ettiği (aldığı) tanrısal sır ve talimat tarikatının kabul edilmiş doktrin ve kült uygulamalarına ters düşüyordu. Tenevvür etmiş Mani ile "baptist" yoldaşları arasındaki tartışmanın ilkinden birinin alanı, hasadın

---

[1] Bunlar hakkında bkz. Türk ve Yahudi Kültürlerine, C.II. s. 679.

[2] Samuel N.C. Lieu.— *op. cit.*, s. 33-9.

[3] İdrâk (intellect).

(ekin biçmenin) meşruluğu olmuştu. Cemaat etyemez olup yaşamını tamamen tarımdan çıkardığına göre konu, önemli oluyordu.

Belgelere göre Mani, tarladan sebze toplamamış, bunu sadaka şeklinde talebetmiş. Manihaist Seçilmiş (Seçkin), herhangi bir besin maddesi sağlanması faaliyetine iştirak etmeyip Dinleyiciler'in sadakasına dayanmış şöyle ki hasad ve besin maddesi hazırlama fiili, bitkilerde tecessüm etmiş Işık Zerreleri-'ne zarar verecektir. Bu itibarla Mani, zorunlu olarak yakacak odunu toplama durumunda olduğunda, ağaç (hurma) ona ("baptis"te) hitabedip kendisine acı çektirmeyi durdurmayacak olursa, bir katil olarak öleceğini ihtar ediyor. Başka bir vesiyleyle de, önderlerinin biri onu tarımsal işleri yapmaya icbar ettiğinde, benzer mucize vaki olmuş. Orak darbeleriyle bitkilerin incitildikleri yerlerde kan sızmış...

Hiçbir aile bağı olmayan Mani, kendini "tek adam" görüyor. Sadece kendisinin tanrısal olarak ifşa edilmiş doğru doktrine sahip olduğuna inanıyordu[1]. O, manevî anlamda kötülükle fiziksel kirlilik ve pislik arasında tefrik yapmıyordu. Beden, cibillî olarak kötü ve kirli olup tükettiği yiyecekler maddeden oluştuğuna göre sadece yıkamakla tathir edilemeyecektir. Gerçek sâfiyet-iffet, öbür yandan sadece özel bilgi (γνῶσις) ile sağlanabilir; bu, Aydınlık'ın Karanlık'tan, ölümün hayattan, yaşayan suyun tortulu, bulanık olanından ayrılmasıdır[2].

"İnsan-ı kâmil olmaya, irfân lâzım imiş"...

Mani'nin, özel ifşa yoluyla gizli bilgisini elde etmiş olduğu iddiası, öğretisinin oluşmasında herhangi bir yeryüzü etkisinin bulunmadığı anlamına geliyor. Ancak onun muarızları onu "Grek ekmeği yemiş" olmakla itham etmişlerdi. Bu suçlama, onun Gentile'lerin havarisi Pavlus'un yazılarıyla temasına yönelikti. Mani'nin "baptist"leri, Babilonya'da Hıristiyanlığın tek temsilcileri değillerdi. Yahudileşmiş Hıristiyanlığın theolojik tayfının mukabil ucunda, öğretisi Suriye ve Mesopotamya'da verimli zemin bulmuş olan Marcion'un aşırı Pavlusçuluğu vardı. Onun öyküsünü yinelemeyeceğiz.

Herne kadar Mani, Marcion'un etkisini reddediyorsa da bu etki hem derin, hem de yaygın olmuştu. İsâ Mesih'in Babası, yabancı Tanrı'yı görülür dünyanın hâlikinden tefrik ederek Marcion, en üstün Üluhiyet'i yaratılış'tan, özellikle acı ve ıstırabdan ayırdetmenin yolunu açmıştı. Tanrı ve hilkat arasındaki bu zımnî düalism, Mani'nin iki krallık destanında efsaneleştirilecekti.

Bu etkinin ayrıntılarına girmiyoruz. Sadece bizim için önemli olan Mani-'nin etkilerinden birine şimdiden değineceğiz, sırası gelmişken.

---

[1] Samuel N. C. Lieu.— *op. cit.*, s. 45-6.
[2] *ibd.*, s. 49.

Manihaistlerin İsâ'sı hiçbir zaman gerçekten doğmamıştı ve ancak ona benzeyen biri çarmıha gerilmişti[1].

"(Onların -Yahudilerin- kalplerine mühür basmamızın bir sebebi de) küfrederek Meryem hakkında büyük bühtanda bulunmaları, Meryem oğlu Mesih İsâ'yı katlettik, demeleridir. Halbuki onlar İsâ'yı ne öldürdüler, ne de asabildiler. Fakat (İsâ salbolunan -asılan- bir adama) benzetildi (ve onlara öyle görüldü). ... Hakikatte onu asla öldürmediler"[2].

Muhammed bu etkiyi, iyice yaygın Marcionit Kilise'den mi yoksa doğruca Manihaist öğretiden mi aldığını kesinlikle söylemek mümkün değilse bile onun Judeo-Hıristiyan öğretisinden haylı esinlenmiş olduğu mukayyettir.

*

* *

Mani ve birkaç yoldaşının Ctesiphon'da uzun süre kalmadıkları sanılıyor. Biraz sonra yollara düşüyorlar ve gezginci vaiz ve mucize göstericisi oluyorlar. Mani'nin ilk misyonerlik yolculuğunun Kuzey-Doğu yönünde olduğu anlaşılıyor. Belgelerde bir Gonzak-Ganzak kent adı geçiyor ki bu, Âdur Gusnaşp'taki ünlü ateşgedeye yakın ve de Sâsânî Şehinşah'ın yazlık ikametgâhına uzak olmayan bir yerde oluyor. Mani'nin burasını ziyaretteki amacı, Ardaşîr'den yeni dinini vaaz etme müsaadesini almak olabilir. Bununla birlikte Ardaşîr'in bir koyu Zerdüştî olduğu da sabit. Herne kadar daha hoşgörülü Şâpûr müşterek naib olmuşsa da Sâsânî sarayı muhtemelen hâlâ din hususunda yeni fikirlere kapalıydı. Mani orada ispazmosa tutulmuş önemli bir kişinin kızını sağaltarak becerisini gösteriyor. Minnettar baba ona bunun karşılığında ne istediğini sorduğunda, muhteşem hazinesinden hiçbir şey istemediği, kendisi ve "kardeş"leri için sadece o günlük yiyecek talebettiği yanıtını veriyor, tıpkı bizim sonraki Kalenderî ve sair dervişlerimiz gibi...

Takım daha sonra dağlık ülke arasında geziniyor ve uzun saçlı, kıllı bir keşişin önlerine çıkmış olması bunları ürkütüyor. Keşiş Mani'yi bir peygamber olarak tanıyor ve ondan hakkile "Ellerin Tekdurması", emirler ve Işık veren Cisimler'in (yani güneş ve aya) tapınmaya dair öğretiyi kabul ediyor. Keşiş, Mani'den ayrılıyor ve Mani'nin incilinin müjdecisi oluyor; bunun yaparken de kendi önceki züht biçiminin bundan çok aşağı olduğunu özellikle belirtiyor.

Mani'nin Ardaşir'in son hükümdarlık yıllarını Hindistan'da seyahat edip vaaz vererek geçirdiği biliniyor. CMC (*Codex Manichaicus Coloniensis*) belgesi onun, Güney Irak'ta Fırat ve Dicle Halici'nde başlıca ticaret merkezi Me-

---

[1] *ibd.*, s. 53.

[2] Kur'an IV/155-156 (Nisa Sûresi). Ömer Rıza Doğrul terc., İst. 1947.

sene (Farsça Meşan) nin Hindistan'a çıkış kapısı olan Farat'tan itibaren yolunu çiziyor. Mani'nin Hindistan'a misyonerlik seyahati 240-42 yıllarında vaki oluyor. Bu zamanlarda Tûrân, Makârân, Pârdân, Hindistan'ın bir bölümü, Şâpûr'un Büyük Yazıt'ına göre, Eranshahr birer parçası oluyorlardı. Bununla birlikte Kûshân imparatorluğunun bir önemli bölümünü oluşturuyorlar, Ardaşir tarafından ilhaklarına kadar İran denetiminde olmuyorlar.

Kûshân kralları zamanında Buddhism, bu bölgelerin kültürel ve dinî görünümü üzerinde önemli etki yapmıştı. Dolayısıyla Mani, Indus Deltası'nda en önemli liman olan Deb'e ayak bastığında kendi yeni dininin eşsizliğini Judeo-Hıristiyanlıktan bîhaber insanlara izah etmek durumunda olmuştu.

Birûnî (ölm. 1048)'ye göre Mani'nin, İran'dan sürülüp Hindistan'a geldiğini ve burada tenasüh doktrinini (başka bir yaşam şeklinde yeniden doğma, ruh göçü) Hindulardan öğrenip bunu kendi sistemine ithal ettiğini yazıyor. Bunların ve sair etkilerin ayrıntılarına girmiyoruz[1].

Müslüman Birûnî, Manihaistlere hiç de muhabbetle bakmıyor: *Pancatantra (Kelile ve Dimne)* Kitabı'nın çeşitli dillerdeki çevirilerinden söz ederken "... Abdallâh İbn Almukaffa' Arapça çevirisine Barzôya'ya ait bahis eklemiş, zayıf dinî inançlı kişilerin kafasını karıştırıp bunları Manihaist doktrinlerin yayılması için kazanıp hazırlamak amacıyla..."[2]. Keza "İslâm, İbn Almukaffa gibi Zındıkların, Mani'nin tilmizlerinin elinden ikinci bir terslikle karşılaştı" diyor[3].

Bununla birlikte Manihaistler Hindistan'la bağlantılarından övünüyorlardı. Misyonerler hiç şüphesiz bu ülke ile Acem Körfezi arasındaki faal deniz ticaretinden faydalanıyorlardı, ancak yy'ın bitiminde Suriye Hıristiyanları bu yola egemen olacaklardı. V. yy'da Farat'tan ticaret, mahallî Nasturî piskoposun uyanık gözü altında yürütülüyordu ve Manihaistler için ticaret teknelerine binip Hindistan'a gitmek güç olmuştu.

İlk misyonerlik faaliyetlerine dair Manihaist anlatılarda sık geçen bir konu da önemli kişilerin ihtidaı oluyordu: krallar, asiller, prensler. Bu yolda Mani başarısız olmamıştı. İlk yolculuğu sırasında Mesene Efendisi Mihrşâh'ı dinine kazanmıştı, ona Işık Cenneti'nin peşin zevkini tattırarak. Dininin imparatorluğun İranlı kısımlarına yayılması babında daha anlamlı olan, o zamanlar Horasan valisi olan Şâpûr'un kardeşi Perviz ile dostluğuydu. Onun vasıtasıyla da Şehinşah olarak babasını istihlâf etmiş olan Şâpûr'un huzuruna kabul ediliyor.

---

[1] Bkz. Edward C. Sachau.— Albiruni's India, London 1910. C.I. s. 48, 54-5, C. II, s. 105, 169.
[2] *ibd.*, C.I. s. 159
[3] *ibd.*, s. 264.

Bilginler Şehinşah'ın Mani ile dostane ilişkisinin arkasında siyasî hesabın bulunduğunu iddia ediyorlar şöyle ki yeni din, bağdaştırmacı tabiatı itibariyle Şâpûr'u emperyalist tasavvurları için Zerdüştîlikten daha çok ona daha büyük çıkar sağlıyabilirdi. Mamafih Şâpûr, komşu imparatorluklar üzerindeki emellerini yürütmek veya kendi büyük imparatorluğunun çeşitli kısımları arasında birliği sağlamak için Manihaismi bir propaganda şekli olarak kullanmayı düşünmüşse de bunu hiçbir zaman resmen ifade etmemiş. Sâsânî, yani Zerdüştî propagandanın Armeniyye, Gürcistan ve Albania (Kafkaslar)'da bazı başarılar sağlamış olması, Zerdüştîliğin siyasî amaçlara kolaylıkla uygun olmadığı tezini tekzibediyor.

Mani'nin başlıca akidelerinde bir Judeo-Hıristiyan arka plan şaşırtıcı şekilde belirgin oluyor. Onun *Devlerin Kitabı* ile *Enoch'un Kitabı*[1]'nın Grek ve Etiopya çevirilerinin kıyaslamasından Mani'nin şüphe göstürmeyecek şekilde Enoch yazınına aşina olduğu anlaşılıyor[2].

Şâpûr zamanında Sâsânî imparatorluğu birçok farklı kültür ve dini kucaklıyordu. Şehinşahın'un ülkesinde Mani'nin geniş seyahatları onu kendi öz fârik dinleri olan ülkelere götürmüştü. Hindistan ve Turan'da Hindu, Brahman ve Buddhist keşişlere, Mesopotamya'da Roma İmparatorluğu'nun Doğu eyaletlerinin piskopos ve cemaatlarına rastlayacaktı; İran ve Medler ülkesinde de Zerdüştîliğin anavatanına ayak basacaktı. Onu en çok etkileyen şey, bu üç tarihî dinin kültürel ve coğrafî sınırlandırılmaları olacaktı. Herne kadar Hıristiyanlık İran İmparatorluğu içinde yayılmaya başlamakta ve Buddhism de Çin'de önemli bir köprübaşı tutmuşsa da Mani'ye göre İsâ Yahudilerin, Buddha Hintlilerin, Zerdüşt de İranlıların peygamberiydi. O, gerçek kilisenin bütün beşeriyeti kapsayacağı inancını taşıyordu. O hiç şüphesiz, gününün başlıca dinleri arasında mevcut zahirî farkları görmüyor değildi.

Mani'nin bir dünya misyonu gayretkeşliği hiç şüphesiz Mughtasıla'nın, hattâ "Greklere gider" korkusuyla Pavlus'u bile üyelerine okutmayan infiratçı görünümüne bir tepkiydi ama yine bu aynı tarikatın Kitab'ından gerçek peygamberin devrî olarak yeniden ortaya çıkması kavramını türetmişti.

Mani, Kilise'sini Doğu ilé Batı'nın kavşak noktasında kurmuş olmasının iyice bilincindeydi. Bir ölçüde bu, İran imparatorluğunun Yunanistan ve Roma Avrupa güçleri ile Hindistan ve Çin'in Asyalı imparatorluklarının arasında bir orta krallık durumunun yansımasıydı. Sâsânîler kendilerini "İran'ın ve İran olmayanın" idarecileri olarak görüyorlardı ki bu sonuncusu siyasî amaçlarına

---

[1] Dinî düşünce tarihinin belki de en önemli uydurma İncil'lerinden biri olup Enoch, Nuh ve muhtemelen Methuselah adı altında tedavül eden parçalardan oluşan bir kitaptır ve Ahd-ı Cedid yazarlarının birçoğunu derinden etkilemiştir. Bkz. B. Oğuz.— Türk ve Yahudi, C.I., s. 230.

[2] Samuel N.C. Lieu.— *op. cit.*, s. 44-81.

uygun geliyordu. Suriye Hıristiyanlığı da Doğu'ya doğru yayıldığında, o da daha kosmopolit bir görünüme bürünmüştü.

Misyonunun potansiyel vüs'atinin farkında oluşu sayesinde Manihaism, Mani daha yaşarken, bir dünya dini olabilmişti.

Manihaist Seçilmiş, yaşamı boyunda seyahat edip incili yayacaktır. Bunu gerçekleştirebilmek için ona sadece bir güne yeterli yiyecek ve bir yıllık tek bir elbiseye sahip olma müsaadesi veriliyordu. İsâ da tilmizlerine, yol boyunca âcil ihtiyaçtan fazlasını taşımama talimatı vermemiş miydi? Zamanla Manihaistler, Seçilmiş'e bir cemaattan öbürüne fazla yüklenmeden gitmeyi sağlamak üzere dikkatle oluşturulmuş bir hücre teşkilâtı (*conventus*) meydana getirmişler ki bu, Roma ve Çin'de sınırlayıcı kanunların hedefi olmuş.

Manihaismin Güney Mesopotamya'dan Roma İmparatorluğu'nun komşu eyaletlerine yayılması Mani'nin, ifşaının evrensel olarak tanınması ve kabulü ileri sürülerek doğruluğunu ispat etmek üzere çok iyi örgütlenmiş çabasının bir bölümü olmuştu: misyon, başından beri, kilisenin ayrılmaz bir parçasıydı. Mani'nin Adiabene ve Roma İmparatorluğu'nun sınır bölgelerini ziyareti ona Sâsânî imparatorluğu içinde ve dışındaki misyonerlik olanaklarını açmıştı.

Görevlendirdiği yakın tilmizleri, Roma denetimindeki topraklara girme cesaretini gösterip kısa sürede dinî liderlerle tartışmalara girişmişler. Bu tartışmalar, Manihaistlerin Roma İmparatorluğu içinde her gittikleri yerde onları takibedecekti.

Bu girişler, III. yy'da Roma ve İran'ın sınırlarının nispeten açık olması sayesinde kolaylaşıyordu. Fırat ile Dicle Güney-Doğu yönünde akıp göç yolları bunlara çapraz düştüğünden Romalıların, Avrupa'daki Hadrian Seddi gibi bir statik savunma sistemi kurmaları imkânsız oluyordu.

III. yy'da Mesopotamya'da savaşın kaderini açık arazi muharebesi çizerdi. Şâpûr I. Valerian üzerinde "Harran ve Urfa'nın ötesinde" ki dasitanî zaferinden sonra Roma İmparatorluğu'nun Doğu yarısının tamamının elinde olduğunu görmüş, ciddî mukavemetle karşılaşmadan Antakya'ya girmiş, Kilikya ve Kappadokya kentlerini yağma etmişti. Bu başarılar VI. yy'da Hüsrev Anuşirvan tarafından Justinian'ın çok daha güçlü sınır savunmasına karşı tekrarlanacaktı.

Bu iki gücün savaş ve diplomasisinin hayli keyfî olarak saptadığı politik sınırı, dolayısıyla, etkin bir kültürel bölünme olmayıp aslında onun her iki yanında belli bir kültürel tecanüs (homogenlik) mevcuttu. Herne kadar Grekçe, Roma idaresi altındaki topraklarda *yüksek kültür* ve idarenin dili ve Orta Farsça Eranshahr'ın idarî dili olarak "İmparatorluk Ârâmîcesi"nin yerini almaya başlamışsa da Ârâmîce, Antakya'dan itibaren içerlere kadar *lingua franca* olarak kalmıştı. Mani'nin öz dilinin Suryanîceye yakın Ârâmîcenin bir diyalekti olması dolayısıyla, yazıları Roma İmparatorluğu'nda Ârâmîce konuşanlar

tarafından kolaylıkla anlaşılıyordu. Bazı yazılarının Orta Farsça olarak kaleme alınmış olması, bunların özellikle bu dilde yazılması ya da bu dile çevrilmesi, öğreti özetinin Şehinşah'a takdim edilmesi amacını gütmüş olabilir. Önemli Manihaist eserlerin Batı dilinde tedavül etmemiş olması, Orta Farsçanın, Manihaist çeviricilere Âramî veya Suryanîceye göre daha çok sorun çıkarmış olmasıyla izah edilebilir.

Romalı tutsaklardan İran imparatorluğuna; başlıca Şehinşah'ın nafia işleri için yeniden yerleştirilenler, Antakyalı idiler ve bunların arasında çok sayıda Hıristiyan, piskoposları Demetrianus dahil, bulunuyordu.

Sürgündeki piskoposluk alanı kısa süre sonra, esaret topraklarında kilise ve manastırlar tesis etmiş, İran'da orthodox Hıristiyanlığa kalıcı bir ayak basacak yer sağlamıştı. Çoğu Grek dili konuşan bu yeni gelenler, Âramîce konuşan yerli Hıristiyanlardan tefrik edilmişler. Esas vatanlarıyla sıkı bağları olan bu yeni Hıristiyan cemaatları, Roma İmparatorluğu'ndaki Manihaist misyonun ideal atlama taşı olmuşlardı. Bunların mensupları, Zerdüştî ya da pagan komşularınınkinden çok daha kolaylıkla kendini "Mesih'in Havarîsi" tesmiye eden kişinin iletisini (mesajını) kavrayacaklardı.

*

* *

Roma imparatorları için Mesopotamya'nın savunmasını bir kâbus haline getiren etkenler, bu iki imparatorluk arasında ticaret yapanların lehine çalışıyordu. Çin'den ipek işbu sınırlar ötesi ticaretin en ünlü matarı ise de bunda ayrıca kıymetli metal, baharat, ve sair lüks maddeler vardı. "İpek yolu" (*Via Serica*) Ch'ang-an'dan başlıyor, Tarim Havzası arasından vahalar yolunu takibediyordu. Pamir dağlarını aştıktan sonra Maverraünnehr ve Parth ülkesi arasından Güney'e kıvrılıyor ve Selefkia-Stesiphon'a varıyordu. İpek'i kervanlar buradan Antakya'ya veya Kızıl Deniz limanları yoluyla Mısır'a taşıyordu. Hazer Denizi'nin Kuzey'indeki Kıpçak bozkırı (Deşt-i Kıpçak) ticarî faaliyetlere uygun olmadığından, ipek ticaretinin şah damarı İran'dan geçiyordu ki bu keyfiyet Roma'nın bağımsız bir ipek kaynağına sahip olmadığı ve bunu ancak İran'la ticaret yaparak sağlayabildiği manasını tazammun ediyordu.

Romalılarla bu ticaretin beslenmesi İran'ın çıkarınaydı. Onun başlıca mecrası üzerinde bulunmasıyla bu ticareti, fiyatını ve mal miktarını tanzim ederek Romalılara karşı bir ekonomik silâh olarak kullanabiliyordu. Kendisi dahi büyük bir ipek tüketicisi olduğundan ham ipeğin şişmiş fiyatla tekrar ihracı (reeksport), ticaret dengesini tutmanın yolu oluyordu. Hal böyle olunca da Romalıların Çin'le doğruca ticarî ilişkiye girmelerini görmek İran'ın işine hiç gelmiyordu. Roma ile İran arasındaki işbu ticarî bağ o denli önemliydi ki bu iki güç arasındaki muahedelerde muntazaman bundan söz edilirdi.

Her iki imparatorluk arasında lüks malların ticareti az çok tamamen Suriyeliler, Palmyralılar ve Yahudilerin elindeydi. Palmyra, Urfa (Edessa), Nizip (Nisibis) ve Artaxata (Aras nehri üzerinde Armeniyye-i Kebir'in eski başkenti) gibi kentlerden gelen mallar, bunların ün ve refahını sağlıyordu. Bütün klasik dönem boyunca Yakın-Doğu'nun ticarî hayatında Suryanî ve Âramîce konuşanların rolü çok iyi biliniyor. Urfa ve Niziblilerin ticaret ve avcılıktaki maharetleri dillerde dolaşırdı. İranlılardan satın alıp Romalılara satarlar, bu sonuncudan satınaldıklarını da İranlılara satarlardı. Bunda bronz ve demir müstesna idi şöyle ki düşmanla bu mallar üzerinde ticaret kanun dışıydı. Bir tüccar ırk olarak Suriyeliler çoğu kez ticarî faaliyetlerini ruhanî gayretleriyle bir tutarlardı. Suryanî Hıristiyanlığında tüccar örgesi uzun süre havarî işlevi ifade etmede kullanılmıştı: bir misyoner, çoğu kez, Mesih olan bir inciyi arayan tüccarla kıyaslanırdı[1].

Muhammed de "el-kâsib habibullah" dememiş miydi?...

Misyonla ticaret arasındaki bu yakın iştirak Manihaist yazında ve bu tarikata karşı Hıristiyan eserlerinde sık söz konusu olmaktadır. Mani'nin kendisi de Oggias adlı bir tacirin gemisiyle Hindistan'a gitmişti ve müridi Addâ'ya emri, Roma İmparatorluğu içinde olduğu yerde, "mal toplayan bir tacir gibi" kalmasıydı. Manihaist havari, gemisi ağzına kadar malla dolu olarak geri dönen tacire teşbih ediliyor.

Birçok Romalının beyninde tacir, yabancı ülkelere sık yolculukları dolayısıyla, garip ve bâtınî (gizli) düşünce ve öykülerin enmuzecî (archetypal) ileticisiydi. Roma'nın Doğu ile kara ve denizden ticareti, Manihaismin Batı'ya doğru yayılmasında önemli bir etken olmuştu. Tacir, bir ideal misyoner oluyordu şöyle ki birkaç dilde konuşabiliyordu. Suriyeli tüccarlar çoğu kez bu nedenle Roma imparatorları tarafından İran'a elçi olarak gönderiliyorlardı.

Armeniyye'yi Manihaisme getirme görevi müridlerden Gabryab adlı birine verilmişti. O da faaliyetini Erevan'da yürütmüştü. Bu ülkenin Sâpûr I tarafından boyunduruk altına alınmış olması Manihaisme oralarda incilini yayma fırsatlarını vermişti. Batı'daki gayretlerinde Manihaistler, Hıristiyanlığın genişleme ve yayılmasına çok şey borçluydular şöyle ki zemini, İsâ Mesih'in yeni Havarisi'nin ifşalarını kabul etmeye hazırlamıştı[2].

Mani'nin Horasan valisi Perviz'in dostluğunu kazanmış olması bir talihti. Bu keyfiyet ona Doğu'nun kapısı ve Judeo-Hıristiyanlıktan daha az etkilenmiş olan topraklarda misyonerlik faaliyetlerini sürdürme olanağını sağlamıştı. Tilmizleri arasında Parth dilini bilenleri vardı.

---

[1] *ibd.*, s. 86-98.

[2] *ibd.*, s. 98-106.

Yukarda anlatmış olduğumuz Mani'nin hazin ölümünden sonra Manihaistler, özellikle "Aşağı Ülke"de kıyıma uğramışlardı. Bunlar, Manihaist misyonerlerin hâlâ faal oldukları Seyhan suyu ötesine varana kadar Doğu'ya kaçmayı aralıksız sürdürmüşler. Kıyımların uzun öyküsü bizi burada ilgilendirmiyor.

Arap egemenliği altında İran'da, özellikle Emevîlere göre çok daha az dinî hoşgörü sahibi Abbasîler döneminde, Manihaistler *zanâdika* (tekil *zındik*) olarak zulüm görmüşler olup tâbir, Sâsânî idaresinin lûgatçesinden istiare edilmişti. Bu idare zamanında *zındik*, Zerdüştî "kitap"larına yeni şerh ya da allegorik yorumlar getiren kişiye verilen ad oluyordu. Herne kadar *zındik*'ın bir düalist zâhid olarak resmî tanımlanması, Manihaist terbiyesi almış ya da İslâm'dan Manihaisme dönmüş mürtedlere uygun düşüyor idiyse de sonunda tâbir, İslâm devletine tehlike teşkil edebilecek olan herhangi bir heresy'ye alem olmuş. Bireylerin, bir yüzeysel ihtidadan sonra, eski Manihaist inançlarını muhafaza ettikleri, İslâm'ı tahrip etmek amacıyla bu din için çalıştıkları anlatılır olmuş. Bunların cinayetlerinin listesinde düalism, ritual zina, yakın akraba arasında cinsî münasebet, içki içilmesi, livata (oğlancılık) bulunuyordu. Bunlar keza putperestlikle de itham ediliyorlardı ki bu yerinde bir iddia sayılırdı şöyle ki kosmogonik dramın artistik temsili Manihaistler için önemi haizdi.

Zanâdika'ya reva görülen zulmün ayrıntılarına girmiyoruz. Ancak bu zulme rağmen Irak'taki Manihaist cemaat etkinliğini korumuş olup IX. yy'da Abû İsa al-Warrak'ın şahsında önemli bir ilâhiyatçı yetiştirmiş. Bunun Manihaism üzerine yazıları mükemmel girişimin kaynağı olmuş.

Al-Muktadir'in (908-932) hilâfetinden sonra Manihaistlere çok rastlanmıyor. "Zira bundan sonra" diyor al-Nadim, "hayatlarından korkup Horasan'a sarılıyorlar. Kalan herhangi biri, Irak içinde gezinirken hüviyetini gizli tutuyor". Bunlardan yaklaşık beşyüz kadarı Horasan'da toplanıyor ancak buranın valisi bunların kim olduğunu öğrenip bunları öldürtmek istiyor. Bereket versin Manihaism, İkinci İmparatorluk'larının başkentini Pamir dağlarının öbür yanında (Şimdiki Turfan)'da kurmuş olan Uygurların devlet dini olmuştu. Uygur Kagan'ı Manihaistler lehine müdahale edip mukabelebilmisil olarak topraklarında bulunan bütün Müslümanları öldürme tehditinde bulunuyor. Böylece de Horasan valisi bunların yakasını bırakıp haraç almakla yetiniyor.

"Aşağı Ülke"de Abbasî zulmünden Orta Asya'ya kaçıp Uygurlara sığınanlar herzaman buradaki imtiyazlara ve refaha boğulmuş dindaşları tarafından hararetle kucaklanmıyordu. Yeni gelenlerin bazı menfur bid'atlarından, tarikatın yerleşmiş kaidelerinden sapmalardan şikâyet ediliyordu: bunlar meselâ yassı ağızlı kazmayla toprağı kazıyorlar, otları yolup odun kesiyorlar... Bu grup görünürde sağaltma amacıyla hacamat (kan alma) da yapıp cerrahî aletle-

rini pınar suyunda yıkama küstahlığında bulunuyorlar, "murdar ve pespaye Suriye âdetlerini ve becerilerini ithal ediyorlar"...[1].

*

* *

Mani öldüğü zaman (274 veya 276) dini, Roma İmparatorluğu'nun Doğu bölgelerine iyice yerleşmiş durumdaydı. İşbu mezhebin III. yy'ın sonunda Mısır'da varlığı, İskenderiye piskopusu Theonas'ın yayınladığı bir bildiriyle müminlerini "Manihaistlerin delilikleri"ne karşı uyarmasından anlaşılıyor. Daha başka belgeler de Mısır'ın IV. ve V. yy'larda önemli bir Manihaist merkezi olduğunu gösteriyor. Bu din Mısır'dan Akdeniz kıyıları boyunca Roma idaresi altındaki Kuzey Afrika ülkelerinde hızla yayılıyor.

Doğu sınırı boyunca dizilmiş kentlerdeki üslerinden Manihaistler dinlerini Suriye ve Küçük Asya'ya, oralardan da Balkanlar ve İtalya'ya taşıyorlar. Dalmaçya kıyısında Salona'da bulunan bir mezartaşında, aslen Lydia'dan gelip o bölgede faal olmuş, Bassa adında bir *Manichaea*'ya rastlanıyor. Aynı mezarlıktaki başka yazıtlardan Salona'nın Hıristiyan önderlerinin bazılarının Nizip'ten geldiği anlaşılıyor. Buradan Salona'daki kilisenin Doğu sınırları boyunca dizili Hıristiyan cemaatlarıyla sıkı ilişki içinde bulunduğu anlaşılıyor ki bu bağlantıyı Manihaistler kendi amaçları doğrultusunda kullanmış olabilirler.

İspanya ve Galya (şimdiki Fransa)'nın Doğu ile, özellikle Mısır'la faal ticarî bağları vardı. Buralara Manihaismin yayılması ve uğradığı kıyım, büyük ölçüde anti-Manihaist yazından anlaşılıyor. Bu din, "İran'dan sızmış yılan" oluyor... Mezhebin İran bağlantısı, imparator Diocletian'ın endişesinin başlıca nedeni oluyordu. Savaş psikolojisi, her çeşit kültü hoşgörü ile karşılamış Roma geleneğine rağmen, imparatorun beynini, bu din aleyhine koşullandırıyordu: Mani'nin, Şehinşah'ın tebaası olmasıyla İran, Hıristiyan Roma İmparatorluğu'nun siyasî olduğu kadar theolojik düşmanıydı. Bu iki devlet arasındaki dinî uçurum, İran idaresinde Mesopotamya'daki Nasturîlikle Roma Suriye ve Yukarı Mesopotamya'sındaki Monofizitliğin tekabül eden genel rağbetleriyle daha da genişliyordu[2].

*

* *

Ceyhun Irmağı'nın (Amu-Darya) Kuzey-Doğu'sunda kalan ülkeleri Grekler Sogdiana olarak bilmişler. Buraları, İskender'in, kendilerini zaptedilemez hisarlarının arkasında emniyette sanan İran prenslerine karşı zaferleriyle beyinlere nakşedilmişti. Bu zaferler Sogdluların dağılmalarına ve kısa sürede

---

[1] *ibd.*, s. 106-114.

[2] *ibd.*, s. 115-125.

de Merv'den Çin'in Batı sınırına kadar bir koloniler zinciri oluşturmalarına neden olmuşlardı. Manihaist misyonerlerin Maverraünnehr'de faal oldukları dönemde Sogdlu tacirler, mal ve özellikle ipeğin, Çin'le Pamir Dağları'nın Batı'sındaki ülkeler arasında başlıca taşıyıcıları olarak ün yapmışlardı. Çinliler, ipeğe mukabil, Hsiung-nu[1] süvarilerine karşı koyabilmek için savaş atı talebediyorlardı. Bu "kan atları"nın (Çinlilerin bir özel tür aygıra verdikleri ad) bulunduğu yer Pamir Dağları'nın Kuzey-Doğu'sunda, Fergana ve Tokhar bölgesiydi ve Pamir Dağları'nın her iki yanıyla bağlantısı bulunan Sogdlar bu değiştokuş için ideal mutavassıttılar. Bunlar Mani dininin de Çin'e taşınmasında doğal olarak aracı olmuşlardı.

Her türlü siyasî ters akımlara rağmen Tarim Havzası V. yy'da ticarî faaliyetin kovanı oluyordu şöyle ki Çin Hindistan'la, özellikle ipek üzerinde, güçlü bir dış ticaret sürdürüyordu. Kullanılan yol, *Via Serica*'dan farklı olup Buddhismin yayılması için ideal bir geçit oluşturmuştu: Hintli keşişler buradan Kuzey Çin'e, Çinli hacılar da, Buddhist eserler arayışı içinde Hindistan'a gideceklerdir. Bu itibarla, Mesopotamya'nın Roma İmparatorluğu için olduğu kadar Tarim Havzası da Çin için bir kültürel intikal bölgesi olmuştu. Manihaism bir kez Doğu Türkistan vaha kentlerinde köprübaşı tuttuktan sonra onun, Tarim Havzası'yla Çin'de Buddhism merkezleri arasında mevcut olan müşterek Buddhist kültürle Çin'e geçmesi iyice kolaylaşıyordu.

Tarim Havzası'nda mukim birçok Sogdlu, Buddhist olmuştu ve bunlar bu dinin Batı'ya doğru, Semerkand ve Merv'e sıçramasının âmilleriydiler. Bunlar aynı zamanda, VI. yy'da Orta Asya'da güçlü bir imparatorluk kurma yolunda olan Türklere bu dini götürmüşlerdi. Bulunmuş iki dilli yazıt, Kagan'ın sarayında hem Sogdların, hem de Buddhist dininin konumuna iyi bir delil oluşturuyor. Abide bir Türk hakanı için dikilmişse de yazıt, Sanskrit ve Sogdcadır. Kaderin bir cilvesi olarak Sogdlu hakkâk, dinî tâbirlerin seçimiyle, kendi İranî ve Zerdüştî inancını ele veriyor. İşbu iman ve diller karışımı Sogdluları, Orta Asya'nın göçebe kabilelerinin kültürel yapısında başlıca etken olarak gösteriyor. Bunlar mal olduğu kadar kültür ve din taşıyıcıları oluyorlardı[2].

Gerçekten bu Türklerin Orta Evrasia'nın kilit noktalarını ellerinde tuttukları seksen yıl, tarihin tahmin edilemeyecek kadar önemli bir olayını teşkil etmiştir: çeşitli uygarlıklar arasında çok hararetli bir mübadele dönemine girilmişti. Herne kadar işbu birbirine girme keyfiyeti Türk fütuhatından önce başlamışsa da, onun egemenliği altında çok daha kolay ve temaslar çok daha sık olmuştur. Bu Asyalı Türk imparatorluğu dört uygarlık arasında saçayağı kur-

---

[1] Bu hususta bkz. Kültür kökenleri C.I. s. 144-5.

[2] Samuel N.C. Lieu.— *op. cit.*, s. 220-223.

muştu: Bizans, İran, Hind ve Çin. Bu, fikrî (*spiritual*) ve maddî mübadelenin basitçe aracı olmanın çok ötesinde bir şeydi: içinde değişik kökenli öğelerin kaynaştığı ve özgül Asya Türk uygarlığının rengine büründüğü bir karışım potasıydı bu. Türk etkisi hassatan önemli olmamakla birlikte yabancı uygarlıklar, bu Türk kanalıyla Orta Evrasya'ya derinlemesine nüfuz etme olanağını buluyorlardı[1].

İşte bu Doğu'ya doğru yayılma döneminde Manihaism Buddhismin birçok vechesini massetmişti. Parth dilinde Manihaist yazılarda Buddhist tâbirlere sık rastlanıyor ki bu, Doğu Van'da Buddhist etkisinin derinliğine işaret ediyor. Aslında o dönemlerin tarihî olayları Çin'le İran'ın temaslarını teşvik ediyordu: örneğin İslâm kuvvetlerine karşı askerî işbirliği...[2].

Ama bütün bu süreçler içinde Manihaism, hep aynı ışık kalacaktı? Gerçekte Manihaist misyonerler Çin'e, Mesopotamya'da bildiğimiz dinin farklı bir şeklini taşımışlardı. Bunların, Mani'nin asıl metnine sadakatları, iletinin özünü yeni bir kültürel bağlam içinde takdim etme ihtiyacı ile dengelenecekti. Manihaism Judeo-Hıristiyanlığın kültürel ortamında yaşama girmişti ve bunun Roma imparatorluğu içinde yayılmasına, Roma-İran sınırının iki yanında gelişmiş olan müşterek Suryanî ve Hıristiyan kültürü yardımcı olmuştu. Manihaism, Dicle'nin Doğu'sundaki topraklarda yaygın haldeyken bunun misyonerleri ilk önce Zerdüştîliğin kalesine girmişler, buradan da, Şamanism ve Mahayana Buddhismin egemen olduğu bağdaştırmacı (syncretistik) Orta Asya dünyasına dolacaklardı. VII. yy'da İslâm'ın, daha yeni zamanlarda da Hıristiyanlığın genişlemesine benzemez şekilde, Manihaismin yayılmasını, onu kabullenmiş ülkelerde herhangi bir temel politik yada sosyal değişme takibetmemişti. Hal böyle olunca da iş zorlaşıyordu. Bu nedenle misyonerler, dinlerini Doğu'daki kültürel koşullara uydurmanın ihtiyacı içinde olmuşlardı.

Mani, Zerdüşt, Budhha ve İsâ gibi daha önceki dinî liderlerin hepsinin, onun Tanrısal İkizi'nden almış olduğu tam gerçeğin bazı vechelerinden saptıklarını ilân ettiğine göre, Manihaist misyonerler de, dinlerini o yerin egemen dinine daha yakın olacak gibi şekillendirmekte sakınca görmeyeceklerdi: bazı Manihaist tanrılara kendi sistemleri içinde aynı işlevi yapan ve benzer konumlarda olan mahallî tanrıların adlarını vereceklerdi.

Bu benzetme süreci Mani'nin rehberliğinde, öğretisinin Orta Farsça bir özetini Sâpûr I'e takdim ettiğinde başlamıştı. Din Doğu'ya doğru yayıldıkça bu, tilmizlerince de sürdürülecekti. Mani hiç şüphesiz, dinleyicilerinin gelenek-

---

[1] Denis Sinor.— The historical role of the Turc Empire. *in* JWH I/2. 1953.

[2] Samuel N.C. Lieu.— *op. cit.*, s. 224-227.

sel dininin bir vechesini, bunun kendi lehine kullanmak mümkünken, gözardı edecek adam değildir.

Doğu İran ve Orta Asya'da Manihaism, Buddhismin yanısıra gelişiyordu ve temessül (özümleme) süreci hızla devam ediyordu. Parth dilinde, Sogdca. Çince ve Türkçe Manihaist metinlerden birçok teknik tâbir ve tanrı adının hiç şüphe götürmeyecek gibi Buddhist kökenli olduğunu biliyoruz. Keza bazı Manihaist telâkkiler de Buddhist muadilleri de verilmişti. Örneğin Manihaist tenasüh (ruh göçü-metempsychosis) kavramı, Buddhist *samsara* (yeniden doğma ve yeniden ölme) ya çok yakın düşüyordu.

Keza birçok Manihaist tanrı, Buddha'nın niteliğine bürümüştü. Bu keyfiyet özellikle Çin Manihaist metinlerde aşikâr oluyor şöyle ki İranî *yazd* ("tanrı") tâbirini tercüme için Buddhist olmayan Çincede sözcük bulunmuyor. Böylece de yemeklerin sonunda terennüm edilecek bir *gatha*'da[1], Buddha olarak seslenilen İsâ dahil, Manihaist pantheonun başlıca tanrılarının bazılarının listesi bulunuyor. Mani'nin bu tanrıları dörtlü veya beşli gruplar halinde toplama şekli yine Buddhalaşmaya işaret oluyor. *Büyük Nous*'un Beş Uzvu (*membra dei*) (yani Us, Düşünce, Zekâ, Fikir, Anlayış), Çin *hymnscroll* (ilâhî tomar)ında Işığın Beş Büyük Buddha'sı tesmiye ediliyor. Tibet'in Buddhist sanatında bunlar bir daire, ya da *mandala*[2] şeklinde gösterilmiş. Böyle bir dairevî gösteriliş bir Türk Manihaist metninde görülüyor. Bunda *membra dei*, ortada Düşünce (*kut*) olmak üzere çevrenin dört noktasına, Düşünce (*üig*), Zekâ (*sakinç*), Us-Akl (*tuimak*), ve Anlayış (*köngül*) sırasıyla Güney, Doğu, Batı ve Kuzey'e yerleştirilmiş. Bu tertip, Manihaist beşlinin, Buddhist Tathagatas'la sıkıca özdeşleşmiş olduğunu gösteriyor. Doğu Manihaist metinlerin hiçbir yerinde Mani'nin tanımlanmasında olduğu kadar Buddhismin etkisi keskince hissedilmiyor. Onun Paraclete olma iddiası yine bir Buddhist tarzında, gelecek olan Buddha şeklinde ifade edilmiş. Çin metinlerinde Işığın Resulü ya da, daha sıkça Mani, Işığın Buddhası tesmiye ediliyor[3].

*

* *

Çin, Kubilay Han'ın parlak liderliğiyle Moğol egemenliğine baş eğecekti (1280-1368). İlk kez Orta Asya bozkırının müstevlileri tüm Orta Krallık'ın fâtihleri olmuşlardı. Ticaret, İpek Yolu'na geri dönecek ve Güney Çin sahili ile Acem Körfezi arasındaki denizler, tüccar gemileriyle kaynayacaktı. Venedikli Marco Polo ile amcası Maffeo bu İpek Yolu'ndan Çin'e gelmişlerdi. Yine gözü

---

[1] *Avesta*'nın bölümlerinden *Yasna*'da yer alan en eski Zerdüşti ilâhiler derlemesi. (Eski Farsçanın kardeş dili sayılan Zend dilinin en eski şekli *gatha*'lar olmaktadır).

[2] Bu hususta bkz. Kültür kökenleri. II/1, s. 78, 372-373.

[3] Samuel N.C. Lieu.— *op. cit.*, s. 248-255.

pek bir başka seyyah, Rubruckus, Moğol sarayını Karakurum'da ziyaret etmek için aynı yolu tutmuştu. Dünyanın gördüğü en geniş ve değişik imparatorluklarından birinin hâkimi olarak Moğollar din hususunda hoşgörüye eğilimli olmuşlardı. Kubilay'ın eşi de bir Nasturî prensesi olup kuvvetlerinin hayli miktarı ya Nasturî Hıristiyan, ya da Müslümandı. Bir kez Çin'e yerleştikten sonra Moğollar Tibet Buddhisminin büyük hâmileri olmuşlardı. Bu çeşitlilik karşısında Marco Polo "bu Tatarlar ülkelerinde hangi Tanrı'ya tapıldığına bakmıyorlar. Han Efendi'lerine sadık ve itaatkâr olup vergilerini verdikten sonra, adalete riayet ettikten sonra, ruhunla canının istediğini yapabilirsin" diye yazacaktı. Moğollar, Çin'de uygulanan başlıca üç dine ibadet hürriyeti bahşetmişler, bunların liderlerinin Rituslar Levhası'na kaydolmaları koşuluyla.

Venedikli seyyahlar 1292'de Fukien'i ziyaret ediyorlar ve Fu ile Ch'üan illerinde duruyorlar. İlk duraklarında bir "âkil Arap" (*Sapiens saracenus*) bunlara yaklaşıyor, dinleri ne ateşe, ne Mesih, ne Buddha ne de Muhammed'e tapanlarınkine benzemediğini anlatıyor. Polo'lar işi derinleştiriyor, konu Kubilay Han'a intikal ediyor ve sonunda bunlar ataları gibi Hıristiyan olarak sınıflandırılmalarını talebediyorlar. Bu talep beklendiği gibi yerine getiriliyor.

Sung'lar Sülâlesi zamanında Fu ili Manihaistlerin başlıca merkezi oluyordu ve birçok bilgin, Marco Polo ve amcasının bir Manihaist grubuna dalmış oldukları kanısındadırlar. Bunların gizliliği ve hem Hıristiyanlık, hem de Buddhismle ince bağları bu kanıyı doğruluyor. Bu seksen sekiz yıllık kısa dönemde Ch'üan ilindeki hâlâ ayakta kalmış Manihaist türbe inşa edilmişti. Işığın Buddha'sı Mani'ye tapınmaya kutsanmış binayı ilk bakışta birçok köy Buddhist türbesinden ayırdetmek adetâ olanaksız. Bir yazıttan, türbedeki Mani heykelinin, ölmüş anasının kısa sürede *nirvâna*'ya varacağı ümidiyle 1339'da bir mümin tarafından bağışlandığı anlaşılıyor[1].

*

* *

Dünyanın büyük dinleri Judaism, Hıristiyanlık, İslâm, Hinduism ve Buddhism, tarihlerinin akışı içinde çoğu kez saldırılara uğramışlardı. Genellikle tehdite, zalimleriyle uzlaşma arayarak yanıt vermişlerdi. Bunun sonucu olarak da bazıları artık kuruluş yıllarındaki görünümlerine çok az benzer hale gelmişlerdi. Ama çoğu da yaşamaya devam etmişti.

Devrimin hemen öncesinde Dış Mongolistan'da Lama Buddhist Kilisesi, toplum içinde en güçlü ekonomik ve sosyal kurum haline gelmişti.

---

[1] *ibd.*, s. 295-7.

Mutlakiyetçi gücün veya Mongol feodal[1] düzenin çapraşıklığı nedeniyle XX. yy'da kilise tümüyle çürümüş hale gelmişti. Her Moğol lamaların[2] ahlâksızlığını ve örgütlenmiş kilisenin parazit tabiatını teslim eder olmuştu.

Çin'deki dinlerin özel koşullarının iklimine kendini uydurduğu gibi Buddhism Doğu İç Asya'da hayvancı-gezginci ortama özgü özelliklerinin bir yansıması olmuştu. Eberhard, bir "Türk Buddhismi"nin varlığını iddia edecek kadar ileri gitmişti ve bununla Buddhismin Moğolistan'ın Türkî ve "Proto-Türkî" halkları arasında VIII. yy'da kadar mevcut olduğunu ifade ediyor.

Kilise ile devlet arasında ilişkinin Türk ve Moğol telâkkileri arasındaki doğruca sürekliliği bir an için varsayarak, kısaca bir "Türk Buddhismi" yerine bir "Türk-Moğol Buddhismi" ileri sürülebilir.

Moğol öncesi Türkî döneminin Buddhismi, daha sonra Moğol imparatorluğunda "ikili prensip" olarak tespit edilmiş vecheleri yansıtıyor ki bu "ikili prensip", sırasında, Moğol devlet yapısının temel esasını oluşturuyor. İşbu ikili prensip özünde, insan işlerini etkileyen iki alanın varlığını ortaya koyuyor: kutsal ile lâdinî alan. Bu, daha sonra bunların her ikisinin doğal olarak ayrı ama eşit olduğunu ifade ediyor: kutsalın denetimi, ruhban sınıfına indiriliyor, lâdinî alan ise imparatorun, ya da tayin ettiği devlet memurunun tam yetkesinde kalıyor.

İkili (düal) prensipin anlamı, Moğollar arasında en azından, imparatorun gerçekten her iki alanın tek âmiri olduğu doğrultusundadır. Buddhismin açıkça lâdinî olmayan tabiatı, onu lâdinî bir devlet yapısı ile birlikte yaşamak üzere düzenlenmesi, bazı Proto-Turkî, Turkî ve Moğol öncesi devletlerde hüküm süren tertiplere benzemektedir.

İsâ'nın doğumundan önce Güney Asya ve Doğu Asya'nın iki dünyasının tedricî olarak temasa geldikleri görülüyor. Bu temas, günümüz Turfan, Koço, Beşbalık ve Hindu Kush'a kadar Batı'da yamaçlar boyunca dağılmış küçük yerler gibi kentlerde, Tarim boyunca giden kervan yolu üzerinde oluyordu. İşte bu yol üzerinde Hindistan ve Çin'in büyük imparatorlukları nihaî olarak buluşacaklardı.

Milâdî I. yy'da Hindistan, Çin ve İç Asya'yı birbirlerine bağlayan üçgenin coğrafî haritası dikkat nazara alındığında, üç kuvvetli kültürel ortamın varlığı ortaya çıkar; bunların herbiri birbiri üzerine binmektedir: Hindistan, Çin ve İç Asya'nın Hsiung-nu imparatorluğu. Bunların üçü de büyük ticaret yolu üzerinde birleşiyordu.

---

[1] Burada geçen "feodal" kavramı bizce yanlış olup bu hususu ayrıntılarıyla belirtmiştik. Bkz. Kültür kökenleri II/2. *passim.*

[2] Buddhismin Tibet ve Orta Asya'daki özel şekli. Aslında Muhayana Buddhismin'den ayrı olmayıp VIII. yy'da Nepal ve Keşmir'de hüküm sürmüş olan Siva tasavvufu ile şekil değiştirmiş.

Daha başından beri Buddhism, İç Asya ile Asya'nın yerleşik uygarlıkları arasındaki ticaretle sıkıca bağlı bulunuyordu. T'o-pa ve Juan-juanların[1] Buddhismi üzerinde yayılmıyoruz. Sadece Kaşgar, Khotan, Beşbalık ve Koço'da mâbedlerin inşa edilmiş olduğunu zikretmekle yetiniyoruz.

Buddhism, Göktürklerde de açıkça meydana çıkıyor. Çinli Buddhist hacı Hsüan-tsang[2], Göktürk halkının, muhtemelen İran etkili bir Mazdeizm, bir nevi ateşe tapmayı uyguladığını, ama Buddhisme saygılı olduğunu kaydediyor. Ama İkinci İmparatorluk döneminde (683-740) bu din ortadan kalkıyor. Bunun yerine güçlü bir paganism yerleşiyor. Bu son döneme ait yazıtlarda, Buddha'ya mâbedler inşasına karşı uyarılar bulunuyor "zira bunlar insanlara zerafet, incelik ve alçak gönüllülük telkin ediyorlar ki bu nitelikler bir muharipin işine yaramaz"...

Bunun dışında, Buddhismin Göktürkler tarafından reddedilmesinin bir başka muhtemel nedeni de bunların düşmanları olan Uygurlarla sürekli harp halinde olmuş olmalarıydı. Linguistik olarak farklı olmayan bu Uygurlar, ayrı bir konfederasyona, Tölöslere, bağlıydılar ki bu, daha çok erken zamanlardan beri Çinlilerle ittifaka eğilimli olmuştu. Çin'in yardım ve rızasıyla Batı Göktürklerinden Turfan'ın denetimini ele geçirmişler (605) ve sonra da Doğu İmparatorluğu'nun istilâsına iştirak etmişlerdi (647-658). Bu tarihler, Göktürklerin tam ayrılmalarına rastlıyor. Bu zamanlarda Turfan alanı Türk Buddhismnin başlıca merkeziydi. Kuzey'de Beşbalık, "Kagan Stupası" diye anılıyordu. Güney'de Koço, Buddhist tapınaklarıyla dolu bir kutsal kentti.

Bu alan VII. yy'dan önce bir süre için Uygur yaşamının bir merkezi olmuş ve bir ucu Ordoslara, bir ucu da yukarı Orhon'a dayanan bir yerleşme üçgeninin tepesini oluşturmuş. Buralarda oturan Uygurlar Buddhisme aşina idiler. Bunların VIII. yy'dan önce bu dine geldiklerine dair kanıtlar var. 629 yılında Çinlilerle ittifak arayan Uygur hakanı, bir Çin şekli olan P'u-sa tesmiye edilirdi ki bu, Uygurların Buddhisminin Orta Asya Türk değil de Çin kökenli olduğuna işaret oluyor. Yine Çin etkisinin bir başka delili de Buddha'ya *Burkhan* gibi Çin kökenli bir adın verilmiş olmasıydı. Bütün bunlar, Uygur Buddhistlerle Göktürk Buddhistlerin, bu dine, Uygurlar bir Çin şeklinden, Göktürkler de Orta ya da İç Asya şeklinden yeni geldikleri bir dönemde birbirleriyle savaş halinde olduklarını ima ediyor.

Uygurların 762'de Manihaisme dönmelerinden sonra bunların "boyalı ibilisler"i büyük bir şiddetle tahrip etmeleri, Buddhismin bunlarda hâlâ köklü olarak yerleşmiş bulunduğunu gösteriyor.

---

[1] Bunların öyküleri için bkz. Kültür kökenleri C. I, s. 140, 144-6.

[2] Bkz. aynı yer, s. 147-8.

Uygurların İkinci Göktürk İmparatorluğuna karşı 744'deki zaferi, ne imana bir canlandırma getirmiş, ne de farklı bir Buddhist tarikatının yayılmasını sağlamıştı. Bunun yerine yeni Uygur idareciler Manihaisme dönmüşler. Bu, 762'de Kagan Mou-yü'nün Çin T'ang sülâlesi başkentine yaptığı ziyaretten sonra vaki olmuştu.

Uygurların Buddhismi yeni bir devlet dini Manihaism lehine terketmeleri, bir yeni sülâle için bir dinî temel arama İç Asya uygulamasının bir parçası olabilir.

Ve Kırgızlar, Kitanlar...

Çin'in ötesinde, Büyük Sed'din Kuzey'inde Kitanlar Moğolistan'ı yeni bir gelişme çizgisine getirmişlerdi. Geniş ölçüde kent inşasına girişmişler ve kentleşmeyi ülkenin hertarafına taşımışlardı. Bu merkezlerin çevresinde sulu tarım, haylı ileri bir hayvancılıkla, baytarlık merkezleri dahil, birleştirilmişti. Sığır, Çin'le ekonomik alışverişin önemli bir matarı oluyordu.

Kitanların Buddhismi kabul etmesi az çok daha önce T'o-pa ve Uygurlarınkilerle aynı nedenlere dayanıyordu. Bu, devlet dini olacak ve böylece de Çin idareci sınıfının devlet Confucianismine karşı bir mukabil felsefe olacaktı. Çin köylü sınıfı arasında babadan kalma Buddhist-Şamanist temeli kendi lehine kullanılacak, idareci sınıfa da bir dayanak sağlayacaktı.

Kitanların göçebe kavimlere karşı dinî politikası başka dinlerin, en önemlisi Nasturîlikle Manihaisminin uygulanmasına izin veriyordu. İmparatorluğun sınırları içinde Confucianism, Buddhism, Taoism ve Kitan Şamanlığı yanyana uygulanıyordu.

Bir ölçüde üç inanç, Buddhism, Nasturîlik ve Manihaism, Çin'in dışında kalmış olan Türk-Moğol kabileleri arasında birbirleriyle karışacaklar ve etkileşeceklerdir.

Bu göçebe kabileler sadece bir yerleşik uygarlığı fethettikten sonra işin ağırlığını taşıyacak devlet dini gereksinmesi doğacaktı. Mezkûr T'o-pa, Türk, Uygur ve Kitanların hepsi, kendi öz Şamanlıklarının egemen olduğu halklardan gayrisine hâkim olduktan sonra bir devlet dini tesis etmişlerdi. İdarecilerini, esasta yabancı halkları cezbedecek sembollerle giydirme gereği aşikârdır[1].

Bütün bunlar bu gezgincilerin, Moğol fethine kadar süregelmiş politik-dinî gelenekleri olmuş, Moğollar da bu gelenekleri devam ettirmişler[2].

---

[1] Bunu sonradan Osmanlılarda da görüyoruz : XV. yy'dan sonra, ilk padişahlara. başlarda bulunmayan "Gazi" unvanı yakıştırılıyor. (Bkz. Kültür kökenleri C. II/2).

[2] Larry William Moses.— The political role of Mongol Buddhism. Indiana University 1977. s. 7-41.

Bizim için burada önemli olan husus, Asya'da Türklerin Manihaism karşısındaki tavırları olup bunu Barthold'dan aktaracağız[1].

Uygurlar, Oğuz Türkleri gibi, bazı tarihî yazıtlar bırakmışlar; bununla birlikte en uzun ve en dikkate değer epigrafik metin Çince terkibedilmiş. Bu anıtlar Çin kaynaklarının, Uygurların Oğuz Türkleri gibi şamanisme bağlı kalmadıklarına, Buddhist propagandadan etkilenmediklerine, ama Batı dinlerinden birini, Manihaismi, kabul ettiklerine dair tanıklığını teyidediyorlar. Kendilerinden önce Buddhist ve Hıristiyanlar gibi Manihaistler de Sogdlular nezdinde başarılar sağlamışlar ve bu ulusun ticarî ilişkilerinden faydalanarak dinlerini korumuşlar. Orhon yakınında bulunan ve, sair şeyler arasında, Manihaismin Uygurlarca kabul edildiğinin zikredildiği uzun Çin yazıtının dışında, elimizde daha az uzun, Sogd dilinde bir yazıt daha bulunuyor; bunda Uygurların Sogdlu misyonerler tarafından Manihaisme döndürüldükleri gözler önüne seriliyor. Çin kaynakları bu misyonerlerin Sogdiana'dan hareketle doğruca göçebe Uygurların yanına varmadıklarını, ama onlarla teması 762'de Çin'de, Uygur Kaganının bu ülkeye yaptığı askerî harekât sırasında tesis ettiklerini belirtiyorlar. Bu vakıa Batılı ulusların Çin'le yaptıkları ticaretin, bunların göçebelerle ilişkilerini ne denli geçtiğini gösteriyor. Ancak esas Çin'de ve buraya götüren yol boyunca ticarî kolonilerin kurulmasından sonra Sogdlar göçebe Türkler üzerinde daha geniş bir etki yapar olmuşlardı; kaldı ki bu sonuncular Çin ve Çin Türkistanı'na sık sık akın yapıyorlardı. Dinî propaganda alanında Sogdluların Türkler üzerindeki etkisi, Çin Türkistanı'nda yaşayan Hind-Avrupalı uluslarınkinden daha yaygın ve çeşitli idi.

Manihaismle Hıristiyanlığın en önemli başarıları, VII. yy'ın sonu ile VIII. nin başında, yani İslâm'ın siyasî hükümranlığının Batı Asya'da sağlamca yerleşmiş olduğu bir dönemde vaki oluyor. İslâm, önceleri, misyonerlerin kişisel faaliyeti ile değil, daha çok yabancı toplum ya da devletlerle savaş ya da barış ilişkileri sayesinde yayılmıştı. Bu itibarla öbür dinlerin, Müslüman fetihlerinin yaratmış olduğu elverişli koşul ve olanaklardan faydalanmakta İslam'a takaddüm etmiş olmaları çok doğaldı.

Manihaismin kabulü Türklerin tarihinde büyük bir rol oynayacaktı: aksine, Buddhist ve Hıristiyan misyonerlerinin başarıları ne olmuş olduysa, VIII. yy'da veya daha önce herhangi bir Türk ulusunun tümüyle Buddhism ya da Hıristiyanlığa dönüştüğünü gösteren bir dayanak bulunmuyor. Manihaismi kabulüyle Türk ulusu ilk kez şamanizmi, ahlâkî prensipler üzerine müesses bir din için terkediyordu.

*

* *

[1] W. Barthold.—Histoire des Turcs d'Asie Centrale. Paris 1945. s. 38-40.

MAZDAKİSM

Bir VI. yy vakanüvisi Ioannes Malalas'ın doğrulanmamış bir rivayetine göre Roma'ya gelen ilk Manihaist misyonerin adı Bundos olup buraya Diocletian zamanında varmış. Bu Bundos, tarikatından edindiği doktrinlerden kopup iyi Tanrı'nın Kötü Tanrı üzerindeki zaferini öğretiyormuş. O, muhtemelen, öğretisini İran'da yaymak için geri dönmüş. Bu ülkede ise, Malalas'a göre, Manihaistlerin doktrini, "Daristhenes'inki" olarak biliniyormuş ki bu da, görünürde, İyi (Tanrı)'nınki anlamına geliyormuş. Bu tâbir, yine Malalas'ın *Chronographia*'sında Mazdakîleri destekleyen Şehinşah Kavad'ın adları arasında görülen Daristhenos adına şiddetle benzemektedir. Birçok Bizanslı tarihçi gibi Malalas Mazdakîlere "Manihaistler" diyor ve iki geleneği, biri Manihaismin Roma kentine gelişi, öbürü de Mazdakî hareketin kökenlerini, karıştırmış olması münkündür[1].

Justinus ve Justinian'ın Manihaistlere karşı acımasız kararları boş tehdit değildi. Malalas'a göre birçok Manihaist Justinian tarafından öldürülmüş olup bunların arasında yukarda zikretmiş olduğumuz Erythrius adlı bir patrisyenin karısı da bulunuyordu. Öbür yandan Nikiu'lu Yani'den bu Erythrius'un Masedes (Yani Mazdak)'ın tilmizi olduğunu öğreniyoruz ve bundan karısının da onun öğretisinin bir muakıbı olduğunu farzedebiliriz. İlk Bizans İmparatorluğunda Manihaistlerle Mazdakîler arasında herhangi bir tür ittifakın, heriki tarikatın da İran'dan sürülmüş olmasına dayanılarak, uydurulmuş olması varit görülemez. Burada karşılaştığımız, VI. yy'da ayrıntılı Manihaism tetkini iğlak etmiş olan isim karışıklığına bir başka örnek oluyor. Bazı Mazdakîler Kavad'ın zulmünden Bizans İmparatorluğuna kaçmayı başarmış olabilir. Bunların ötesinde, Bar Hebraus'a göre, İran'dan Armeniye'ye kaçan başka bir dinî grup Messalianlar, yani Manihaistlerin bir dalı olarak görülen bir zühdî tarikattı. Bunlar manastırları işgal ediyorlar, kadın-erkek karışık gece toplantıları yapıyorlar, burada, ışıkları söndürdükten sonra erkekler ellerine geçen kadınla, isterse başka birinin anası veya kızkardeşi olsun, cima ediyordu. Manihaistlere karşı bu tür sözlü suçlamaların X. yy' sonrasında Bizans'ta kanıdan dönmeye and içme düsturunda bulunduğunu kaydetmeye değer[2].

Evet, dünya sosyal tarihinde bir nirengi noktası sayılabilecek bu Mazdak kimdi, ne istemişti? Bunu adım adım, bir "komünist" doktrine karşı yazarın tavrına göre kaleme alınmış olanları sergileyip sonuç çıkarmaya çalışacağız.

---

[1] Samuel N. C. Lieu.— *op. cit.*, s. 116.
[2] *ibd.*, s. 214.

İran'ın Robert Owen'i sayılabilecek Mazdak, doktrini ile iki asır önce Mani'nin Manihaist düalisminin vaazı ile meydana getirdiği çalkantıdan çok daha büyüğünü tekrarlatmıştı. Zerdüştî mobedlerin mobedi, yani en büyük rahibi olan Mazdak, dolayısıyla kraldan sonra devletin en büyük adamı oluyordu. Mutlak eşitliğin, en tam komünismin aşırı savunucusu olarak bunun uygulamasının en ince ayrıntısına kadar peşine düşmüştü. Kavad (veya Kubad) I'ın (488-531) saltanatının 11. yılında Mazdak öğretilerine başlamış, kendini peygamber ilân edip toplumun kökten reformuna girişmiş. Devlet'i bir yıldan beri korkunç bir kıtlık kasıp kavuruyordu. Mazdak, genel ıstırabı görerek, zamanın toplumunun adalet prensiplerine, dolayısıyla tanrısal iradeye ters düştüğünü ilân etmiş. Nüfuz edici bir hitabet kabiliyetini haiz, dindarlığı, bilgisi, hayırhahlığı, yaşamının sadeliğiyle saygınlık kazanmış olarak Zerdüşt-'ün bu atılgan başrahibi önce uzak imalarla öğretisini yayıyor ve ancak dolaylı olarak zenginlerin ve büyüklerin çürümüşlüğünü, hasisliğini, nail oldukları refahı, vicdanların ve kamu görevlilerinin satılmışlığını, zamanın mutlularının fakirler ve muhtacları hakir görmelerini vs. yi yeriyordu. Ama sonra, bir kıtlık dönemini takibeden endişe ve çalkantıdan yararlanarak sesini iyice yükseltmiş, zenginlere aşağılık gâsipler muamelesi yaparak herşeyin Tanrı'ya ait olduğunu, Tanrı'nın herşeyi herkese verdiğini, mademki O'nun katında ayırım gözetmeksizin herkes kardeştir, o halde herşeye eşit hakka sahiptir diye ilân etmişti[1].

Sanki yüzyıllar sonra "Altın Ağızlı" (Chrysostomos) Ioannes'in ilham kaynağını görüyoruz. Devam edelim.

Ve buradan Mazdak, mal diye tavsif ettiği herşeyin, hattâ kadınların ortaklığını istidlâl ediyor[2]. Sadece hayat, kişisel mülktür zira bu dünyanın bütün nimetlerinden faydalanmak için gereklidir. Bu itibarla kimsenin bir hayvan öldürmeye hakkı yoktur. Keza buradan sadece bitkiler, yumurta, sütlülerle beslenme (lactovégétarisme) önerisi çıkıyor. Eni konu inceden inceye düşünülmüş bu ifadeler, kitleleri sürükleyecek ve kral dahi işbu yeni eşitlik dogmasını kabullenecekti[3].

"Peygamber"e göre kötü tanrı iyi tanrı tarafından mağlûbedilecektir. Doktrini, kötülüğün ruhları olan karanlıklara Manihaismden daha kolayca muzaffer olunacağını iddia ediyordu. Yöntemi ilk bakışta aynı idi, perhiz ve iffet. Ama Mazdakiler buna, her türlü kinin başlıca nedeni olan sosyal eşitsizliğin ilgasını ekliyorlardı ve bu eşitçi kaygı, sair tesahüp edilen şeyleri olduğu kadar kadınları da kapsıyordu ve perhiz ve mücerretlik (bekârlık) prensiplerini altüst et-

[1] Perron.— Mazdak, *in Encyclopédie du Dix-Neuvième Siècle.*

meye varıyordu; ama yanı zamanda kadınları kurtarmayı amaçlıyordu şöyle ki Sâsânî yasası bunları en yakın eril akrabalarının, baba, koca erkek kardeş ve oğulların malı olarak telakki ediyordu. O halde zorla birilerine ait olmadansa herkesin yararlanmasına açık olmak dahi iyi değil miydi[1].

Kavad bu eşitlik dogmasını kabullenmişti ama bunun arkasında bir zorunlu politik nedenin de bulunduğu aşikâr oluyor: o, tahtı ele geçirmek için büyük toprak sahibi senyörlerle mücadeleye girişmişti ve halkı, mobedlerin aşırı taassubundan bizar olmuş zanaatkârları arkasına alabilmek için Mazdak'ı kullanmış, ona büyük saygı göstermişti. Ama tahta sağlamca yerleşip ona ihtiyacı kalmadığı gün, onu tasfiye etmekten geri kalmamıştı, soyluların ve mobedlerin istediğine uyarak (tıpkı 1789'da burjuvazinin, amaca varmak için Robespierre'i kullanıp sonra, arkadaşlarıyla birlikte giyotine göndermesi gibi).

Bu arada Kavad, Mazdakî iman sahibi kral olarak Güney-Doğu Küçük Asya'nın önemli bir bölümünü Bizans'tan koparmıştı: bunun anısı Anadolu'da hâlâ yaşamaktadır: halk dilinde, kadın sağlama işinde aracı olanlar için üç sözcük bulunuyor: "gidi" ("pezevenk" sözcüğü sadece İstanbul ve sair büyük Batı kentlerinde kullanılıyor); "godoş", yani saf aldatılmış koca; ve "kavat", kendi öz karısını satan kişi. Bundan Bizanslıların kadınlar üzerindeki eşitçiliği hiç sevmemiş olduklarını tahmin ediyoruz (öbür yandan toprakların paylaşılması hususundaki duyguları hakkında elimizde belge bulunmuyor).

Bir de Zerdüştîliğin büyük uzmanı Mary Boyce'un bu konularda yazdıklarına bakalım.

Sâsânî festivallerinin ayrıntılarından Zerdüştîlerin Ortaçağ Hıristiyanlar kadar neşeli ve dindar oldukları anlaşılıyor. Lâkin bunlar için de hergün artan dinî ahkâm ve âyinlerin zalim, baskıcı yanı olmalıydı, artan ruhban sayısı ve hergün yükselen armağan ve vergi talepleriyle. Bunun ötesinde, bu dönemde kilise geniş ölçüde toprak sahibi olmuştu ve üstünde köle ve köylüler çalışıyordu ve bu en aşağı sınıfın gözünde gâsip rahiple açgözlü, haris ağanın farkı yoktu. İşte V. yy'ın sonlarına doğru Mazdakî hareketin başarısı bu temel üzerinde mütalâa edilecektir. Bu hareketin önderi Mazdaki Bamdad, Manihaismden çok şey almış bir imanı vaaz eden eski bir dinî öğreticinin doktrinlerini kabullenmiş gibidir.

Gerçekten Mazdak'ın yaydığı doktrin Mani'ninkinin kötümser ve zühdî tabiatında, aynı şekilde de yumuşak ve ahlâkî idi. Öldürülmeyecek, et yenmeyecek, bu körlük dünyasında karanlıklar üzerine aydınlığın artırılması, hoşgörü ve kardeşçe sevgi teşvik edilecek. Daha ileri kardeşliği teşvik, oburluk ve hased nedenlerini azaltma amacıyla Mazdak, mülkü müşterek kullanmayı ön-

[1] Jacques Duchesne-Guillemin.— Mazdacisme, *in* Dictionnaire des religions.

görüyor ve muhaliflerinin-düşmanlarının dediklerine göre buna kadınları da dahil ediyor. Zerdüştî ruhanî-manevî eşitlik ilkesine rağmen Sâsânî yasasında kadınlar en yakın eril akrabalarına baba, koca, erkek kardeş ve oğul'a ait olmaktaydılar. Mazdakilerin, kadının müşterek mal olması arzusu, halkın çoğu kez zorla kralların ve soyluların büyük haremlerine alınmış kızlarını veya kızkardeşlerini kurtarma amacından doğmuş olabilir. Köylü ve zanaatkârların adalete ve malî yüklerinin hafifletilmesine genel hasreti de halkın Mazdak'ı desteklemesinin başlıca nedeni olmuş olmalıdır.

Aklı başında kişiler arasında sert Zerdüştî ahlâk yerine zahidliğe bir eğilim olmuş gibidir. Bunların ötesinde Mazdak'ın kendisi de hiç şüphesiz ikna edici bir vaizdi ve tıpkı Mani'nin kendisini Şâpûr I'e dinlettiği gibi o da, Perviz'in oğlu Kavad I'ın dikkatini kazanmıştı.

Perviz'in kendisi Heftali Hunlarıyla dövüşürken hayatını kaybetmişti; 488'de Kavad tahta çıktı. Daha önce Hunların nezdinde rehine olarak iki yıl geçirmiş olup ve işbu yarı gezginci toplumun, bunun üyelerinin nispî hürriyet ve eşitliği deneyimi, İran içinde sosyal reform hususunda Mazdak'ın tekliflerine müsait bakmasına âmil olmuş olabilir; belki böylece de imparatorluğa korkunç düşmanlarına mukavemet edecek güç kazandırılabilirdi. Kaçınılmaz şekilde soyluların ve yüksek rahiplerin çoğu bu yeni harekete şiddetle karşı koyacaklardı ve Mazdak Pehlevi kitaplarına baş heretic olarak geçecekti. Buna rağmen öğretileri, mülklere el konulması ve kadınların kaçırılması (veya hürriyetlerine kavuşturulması) şeklinde bütün ülkede sarsıntı yaratacak kadar destek görmüştü; ama yerleşmiş güçler toparlanmışlar ve hareket büyük ölçüde bastırılmış, Kavad'ın kendisi de kardeşi Zamasp lehine hal edilmiş (tahtan indirilmiş). O da Hunlara kaçmış ve onların yardımıyla tahtını yeniden ele geçirmiş; ancak bu arada Mazdak'tan desteğini çekmiş ve vâris olarak, bu yeni dine girmiş olan büyük oğlu Kaus'u değil, orthodox Zerdüştîliğe sıkıca bağlı ve kendine Anuşirvan, yani "ölümsüz ruhtan" unvanını yakıştırılmış üçüncü oğlu Hüsrev'i tayin etmiş. Saltanatının sonuna doğru, 528'de, Hüsrev'e Mazdak şerefine ziyafet gibi gösterilen bir tuzak kurup onu, birçok tilmiziyle birlikte öldürtme iznini veriyor. Hareket böylece söndürülmüş gibi olmakla birlikte bunun etkisi yaşamaya devam edip İslâm'ın zuhurunda çeşitli garip tarikatları besleyecekti[1].

*

* *

Ardasir I, Şehzadesi Şâpûr'u eğitiyordu: "Evlâdım, Din ile Hükûmet iki kızkardeştirler. Biri, öbürü olmadan, yaşayamaz. Din, hükûmetin (devletin)

[1] Mary Boyce.— Zoroastrians. Their religious beliefs and practices. London 1979. s. 130-1.

temelidir ve hükûmet de onun koruyucusudur. Ve hepsi temelde bir eksik varsa, beraber çöker ve hepsi, koruma yoksa, kaybolup gider"[1]. Bu düstur, bütün bu kitabın ana konusu olduğu kadar, istidlâl edilen sonuçların da başlıca dayanağı oluyor.

Dolayısıyla da *Môbadân mobad,* Zerdüştî İran kilisesinin başrahibi, hükûmete ortak oluyor. Mobedler dinin iman türünü ilân ediyor ve dinî vecibelerin ifasını denetim altında tutuyorlar. Din emirlerinden sapmaların cezasını icbar edip bunu takibetmek hakkına sahiptirler. Ama günahkârlar belli bir tarifeye göre affı satınalabiliyordu. Böylece de mobedlerin kült merkezleri muazzam hazineler toplayabilmişti ki bunlar zaman zaman Bizanslıların, zaman zaman da Arapların ganimeti oluyordu.

Bunun yanıbaşında Zerdüştî kilisenin herhangi bir sosyal tutumu veya hayır işine girişmesi işitilmiş şey değildi. Halkın ıstırap ve ihtiyaçları umurunda olmuyordu. Tek düşündüğü şey, heresy'ler ve öbür dinlerin, kendi etkisini zayıflatmaması ya da tümden kırmamasıydı. Bütün gücünü dogmanın pekiştirilmesi ve toplum içindeki otoritesinin muhafazasına yöneltmişti. Bütün bunlar İranlının bâtıl itikatlara (superstition) kuvvetli eğilimine yardımcı oluyordu. Bu inançlar[2] yeşeriyordu ve günümüzde bu sadece İran'da değil, komşu uluslarda da vaki oluyor. Buna astroloji, (ilm-i nücûm) ve insanoğlunun kaderinin gökcisimlerinin hareketinden saptanacağı inancı dahildi[3].

Mazdak vesilesiyle anlattığımız Sâsânî İran'ın bu durumu aslında bu ülkeye özgü olmayıp aynı şeyleri, daha önce de ayrıntılarıyla gördüğümüz gibi, Ortaçağ Hıristiyanlığında, özellikle Papa Katolikliğinde de buluyoruz.

Madariya doğumlu Bâmdâd oğlu Mazdak, bir Zerdüştî "halk" havarisi olarak, işte bu ortamda tarihin yüzüne çıkıyor. Onun insanlara âcil olarak tavsiye, hattâ emrettiği düşünce, mülk ile ailenin müşterek olacağı idi. Bu diyanetkâr bir görevin parçası, Tanrı'nın icbarı olup Tanrı, bunu zengince mükâfatlandıracaktı[4].

İçinde Samî, İranî ve daha başka tür halkların birbirlerinin yanında ve karışmış olarak yaşadığı bu ortam, birçok doktrinin tabiatının belirleyicisi olmalıydı. Böyle bir ortamdan bir sosyal düzenleyici havarinin çıkmış olması şaşırtıcı olmayacaktır. Bu havari, bu alanda sarsıcı birçok heterogen düşüncenin etkisiyle ortadadır. Bu adam, Mazdak, Samî kökenli de olabilir.

---

[1] Otakar Klima.— Mazdak. Geschichte einer sozialen Bewegung im Sassanidischen Persien. New York 1979, s. 40-41.

[2] Dilimizde tam karşılığı bulunmayan "superstition" için bkz. Kültür kökenleri C. II/1. s.162-4

[3] Otakar Klima.— *op. cit.,* s. 41.

[4] *ibd.*, s. 155.

Hwarezmli (Harzemî) de olabilir[1]. Düşüncesi de yabancı kökenli olabilir. Kimine göre bu İran'a bir yabancı ülkeden gelmiş; kimine göre de Mazdak'ın bu öğretiyi Çinli Mencius'tan almış olması muhtemelmiş: Görünürde Çin radikalismi, intikal sırasında tatlı mantık ve itidalinden biraz kaybetmiş olup Mazdak doktrinindeki komünistik öğe saf bir İrâni eklemedir[2].

Mazdak, Arap metinlerinde *zındik* sıfatıyla geçiyor. Bu sözcük üzerine çok yazılmışsa da kesin bir sonuca varılamamış gibidir. Önasya alanında iki sözcük bulunuyor. İranî *zandik* ile Arabî *zindik*. A.A. Bevan birincisini Suryanîceden ariyet bir kelime olarak açıklıyor ki bu sonuncu dilde köken şekli *siddık* oluyor ve sdk, "doğru, âdil" kökünden iştikak ediyor. Arâmî ortamda *ziddık*, Manihaist Seçilmiş'i ifade ediyor... Konu üzerinde yayılmıyoruz[3].

*

* *

Sâsânî çağında dinin tetkikine giriş mahiyetinde birçok yıl arayla bulunmuş iki metni birbirlerine yaklaştırmak yerinde oluyor. İlki, Dara'nın oğlu büyük Xerxes'in Persepolis'teki yazıtı: bunda kral ülkelerini, ona tâbi olanları sayıyor, ritus ve geleneğine göre Ahuramazda dininin inhisarını sağlamak üzere *daiva*, cinlerin-iblislerin kültünü ilga ettiğini hatırlatıyor. Öbür belge altı asır sonrasına ait : Zerdüşt Kâbesi denen, Perspolis yakınında Nakş-i Rüstem-'deki anıt üzerinde Şâpûr I, "Rûm" imparatorları üzerindeki zaferlerinin, Küçük Asya ve Mesopotamya'daki fetihlerinin anısını kutluluyor. Anıtın bir başka yüzünde de üç dilde (Orta İran, Parth ve Grek) başrahip ve büyük efendi, Şâpûr'un kültler nâzırı Kartler'in yüksek başarıları hakkedilmiş: bu kişi efendisine fetih hareketlerinde refakat etmiş, kutsal ateşler tesis etmiş, rahipler tayin etmiş. İran'da dolup taşan yabancı kültleri ilga etmiş, doktrinal ve ritual orthodoxluğu yerine oturtmuş ve nihayet krallığın bütün dinî idaresini kendi yetkesi altında birleştirmiş. Müteakip şahlar da onu desteklemeyi sürdürmüşler.

İstenmiş bir taklid, ya da geleneğin mutad bir tekrarı, bu iki belgede müşterek fikir Mazdeist İran'ın bir sabitesini ifade ediyor: taht ile mezbahın bozulamaz ittifakı. Bununla birlikte bir klerikal toplumdan söz etmek yanlış olur: bu toplumu daha çok niteleyen, kraliyet iktidarının tebcili ve bu iki iktidarın birbirlerine bağımlılıkları oluyor. Dinin yerine oturtucusu, enkizisyonun müessisi, şan ve şeref içinde Karter, hiçbir zaman, krallara hâkim olma hissini yaratmıyor. Çok yüksekten hâkim olan, kraliyet olup nüfuzu silâhlarının başarısı, sarayın ihtişamı ve özellikle kralın, kadim İran'ın epik geleneğinde çok

---

[1] *ibd.*, s. 160 ve dev.

[2] *ibd.*, s. 299 *infra* 46.

[3] Bkz. *ibd.*, s. 201 ve dev.

canlı karismasına dayanıyor. Sâsânî kralı "tanrıların tabiatında, güneşle ayın kardeşi"dir: bu keyfiyet onun yetkesini kutsallıyor ama onu teşkil etmiyor. Kral kendine "tanrı" (*Bağ*) diyor; ama ona hasredilen kült birkaç tapınma hareketinde ibaret kalıyor[1].

Manevî durumun göstergelerinden biri de, İran'da "yabancı" dinlerin statüsü oluyor: Judaism, çeşitli Hıristiyanlıklar, Manihaism, Hind tarikatları, Karter'in yeniden yerine yerleştiği zamanda mevcut olup birçok kıyım-zulüm dalgasına mukavement etmişlerdir. Bu kıyım-zulümlerin meydana getirdikleri çeşitli tavırlar tefrik edilecektir. Yahudilerin yerleşmeleri, belli bir idarî özerkliğe sahip olacak kadar yoğundu; esasen bahis konusu olan bir ulustu ve bu özel statü, kargaşa dönemlerinde bunları daha fazla maruz bırakıyordu. Hıristiyanlarla vaki sık çatışmaları bunları, yine rejimin o günkü mizacına göre, himaye ya da kıyıma açık bırakıyordu. Dinlerinin, Mazdehismle müşterek birçok ritusu vardı ve Tevrat Tanrı'sının "hiddeti"nin Mazdeistleri gülümsettiği gibi bunlar da öbürlerinin düalismine bozuluyorlardı. Bununla birlikte bunlar, İran ülkesinde çok eskidenberi bulunmalarıyla birbirlerine alışmışlardı: bunlar koloni değil, bir azınlık teşkil ediyorlardı ve hiçbir surette bir yabancı yetkeye bağlı değillerdi.

Bu hususta Hıristiyanlar farklı durumdaydılar ve İran'a karşı daima harp halinde olan bir devletin resmen Hıristiyan olan rejiminde yaşayan Bizanslı dindaşlarına haset ediyorlardı. Keza Hıristiyanlar, bütün imanları ve vatanseverlikleriyle Mazdeistlerin saldırılarına karşı koymaya devam eden bu Armeniyye krallığının tebaası bulunuyorlardı. Bu mukavemet, Parthlara gösterdiklerinden çok daha şiddetliydi şöyle ki vaktiyle Parthlardan, Romalılardan olduğu gibi ancak fazla yüzgüldürmeyen bir "himaye" bekleyebilirlerdi. Öbür yandan Hıristiyanlar göçmen değillerdi: bunlar sadece İran imparatorluğunun en zengin illerindeki Suriyeliler değil, aynı zamanda bazen büyük aile çocuklarıyla ya da ruhban sınıfından İranlılardı. Hıristiyanlığın telkin ettiği husumet daha da sertleşiyordu. İhtida, dine o denli kuvvetle bağlı kraliyet iktidarına karşı ihanet, ordubozanlık hattâ sadakatsizlik vechesine bürünüyordu. Kıyımlar İran içinde oldukça canlı bir Hıristiyanlığın propagandasına engel olamamıştı; bu canlılık, Hindistan'a, Orta Asya, Uygurlar ülkesine, Tibet'e, Çin'e kadar misyonların hareket noktası olmasını sağlamıştı. İran Nasturîleri az kalsın yeni Moğol gücünü Hıristiyanlığa getireceklerdi ve XIII. ve XIV. yy Latin seyyahları bu Hıristiyanlığın hâlâ canlı kalıntılarına rastlamışlardı.

Mazdeistlerin Hıristiyanlara sadece kötü yurttaş olmaları sanısıyla muhalefet ettiklerini düşünmek yanlış olur. Bunların karşıtlığı dinî konudaydı:

---

[1] Bu *bağ* sözcüğü üzerinde ilerde duracağız.

Mazdeist düalism, ıstırap ve kötülüğün oynayacak bir rolünün bulunduğu bir evren düşünemiyordu. Öbür yandan Hıristiyanların manastırcılıkları, târik-i dünyalıkları, çok somut ailevî ve ırkî refah anlayışlarına ters geliyordu. Mamafih Şehinşah, rakibi Bizans tarzında, Hıristiyan konsillerine riyaset etmekten kaçınmıyor, Katolikos tayinine iştirak ediyordu. Aynı şekilde, Yahudi muhaceretinin önderiyle de resmî temasları olacaktı. Bütün bu tutumlar birçok bakımdan İslâm toprağında *ahl al-kitâb*'ın statüsünü önceden şekillendiriyor.

Sâsânî ülkesinde hazırlanacak olan bir başka İslâmî müessese heretic'lerin takibedilmesiydi. İslâm'da heresy'yi ve özellikle belli bir düşünce özgürlüğü, şüphecilik tavrını ifade eden (yukarda gördüğümüz) *zandık* sözcüğü ilk kez Karter yazıtlarında rastlanan bir pehlevi kelime oluyor ve muhtemelen heterodox bir tefsirin (*zandl*) yandaşlarını ifade ediyor; ancak tâbir, birkaç asır sonra, Mazdak yandaşlarına da uygulanacak.

Manihaistler gerçekten tuhaf bir durumdaydılar. Kurucuları Mani'nin anası bir Parth prensesiydi. Bu itibarla Manihaism ne Judaism, ne de Hıristiyanlığın tarzında yabancı bir din olmuyordu; esasen temalarından bir haylisini ulusal dinden istiare etmişti; ancak bunları prensipine kadar çarpıtıyordu ve bu iki düalism bir hafif farkın ötesinde bir çizgiyle tefrik oluyor. Manihaism, cinsî ilişki aleyhtarı olduğu ölçüde anti-sosyal oluyor; Hıristiyanlıktan yüzyıllar boyunca var olmak ve sadece Nasturîliğin olduğu gibi Doğu'ya doğru değil, aynı zamanda Batı'ya doğru iyice genişlemek olanağını sağlayan bir örgütlenme ruhu ve hiyerarsiyi almıştı. Mani, Karter'in kurbanı olmuştu. Manihaismin hayatiyeti ve yaşamaya devamını izah eden bir başka etken de, onun doktrin vahdeti oluyor. İster Latin ya da Kıptî, Parth, Sogd, İranî, Türk ya da Çinli olsun, bugün bilinen Manihaist metinler fevkalâde homogen bir terminoloji ile ifade ediliyorlar ve çok çarpıcı olarak da temel doktrin mitoslara ve bütün öğretisine burada Hıristiyanlıktan, orada Mazdeismden, Buddhism ve Teoismden istiare edilmiş temalar giydirilmişti. İran'da rastladığı muhalefete rağmen, uyarlanma ve "tercüme" dehasına rağmen Manihaismin, onu ilk kez ifade etmiş olan dillere, özellikle Parthçaya bir yatkınlığı vardı: Türk ve Çin Manihaismi, fonetik transkripsiyonda Parth dilinden sözcükler ve bazen de tam tümceler içeriyor ve bu keyfiyet, metinlerin bunca Orta ve Doğu Asya diline çevrilmiş olmasına ve Manihaismin artık bu çağda Batı İran dünyasından yok olmuş olmasına rağmen vaki oluyor.

Mazdakism, bambaşka bir dinî olgu olarak ortaya çıkıyor: en başından Şehinşah'ın kendisini de ikna edecek kadar kuvvetli bir sosyal talep şeklinde tezahür ediyor. Elimizde bulunan hasımlarının verilerinden Mazdak'ı heretic'ler safına sokan dinî arka-planı göremiyoruz. Hiç şüphesiz feodal topluma karşı tepki gösteren ve sadece zavallıları değil, maddî çıkarlarından feragata tereddüt etmeyen zengin ve güçlüleri de baştan çıkaran Wycliff tilmizlerini ha-

tırlıyoruz. Daha yakından bakıldığında, sistemin tahtında bazı çizgileri Manihaismi düşündüren bir metafiziğin yattığı farkediliyor: mamafih bundan bir temel hususta ayrılıyor şöyle ki Manihaismin "Seçilmiş"lere değil, sadece "Dinleyiciler"e müsaade ettiği cinsî zevker, aksine, bütün erkeklere bir eşitlik esasına göre sunulmalıdır. Gerçekten erkekler arasında anlaşmazlığın başlıca nedeni, kadın ve zenginlik hususunda rekabettir: bu itibarla Mazdakism bu alanda belli bir "komünism" talebediyordu; ancak bunu sadece İslâm tanıklıklarından öğrendiğimize göre "kadınların komünismi" üzerine keyfî olarak ısrar edilmiş olduğunda şüphe edilebilir. Ama sadece Mazdeist aile müesseseleri bir Müslümanın tepesini attırmaya yeterli; ve Mazdakismin Orthodox Mazdaistlerin tepkisini çeken şey, aile bağının ileri bir esnekliğinden çok, sistemin temelinde gibi olan sınıfların ve koşulların karışımı oluyordu[1].

*

* *

Sâsânî İran'ın dinî tarihi ve bu arada Mazdakismle vurgulanan sosyal tarihi, Bizans Anadolu'sunda büyük yankılar uyandıracak ve Türkleşme-İslâmlaşma süreci sırasında, işbu "heresy"lere bulaşmış ve İslâm'a gelen Hıristiyanlar, günümüz Türk toplumu içinde yerlerini alacaklardır. Bunların İslâm'ı da "kendi İslâmları" olacaktır. Bu itibarla bu Mazdakism konusunda Sâsânî İran tarihi uzmanı Christensen'in de ekleyeceklerine yer verip Hıristiyan Anadolu'nun bu son düalist heresy'lerine geçeceğiz.

Kan (doğuş) ile mülk, İran toplumunu taşıyan iki rüknü idi. Soylular esafil-i nâstan çok sağlam duvarlarla ayrılmışlardı. Tefrik heryerde, "binekte, giyside, meskende, bahçelerde, kadınlar ve hizmetkârlarda", belirgin oluyordu. Aslında sosyal kademeler her sınıfta mevcuttu. Herkesin toplum içinde kendi sırası ve sabit yeri vardı ve Sâsânî politikasının sıkıca teessüs etmiş bir prensipi de *kimsenin, doğuşundaki nasibinden daha yukarı bir sıraya göz dikememesi* idi.

Soylu ailelerin kanlarının saflığı ve gayri menkul mallarının muhafazası, kanunlarla korunuyordu. Büyük aileler "divan defterleri ve arşivlere kaydedilmişlerdi" ve kraliyet bunların varlığının teminat altına alınmasına dikkat ediyordu, böylece hür halk tabakasından kişilerin, soyluların mallarını satınalmaları yasaklanmıştı.

Esafil-i nâsın farklı sınıfları arasında da belirgin bir tefrik vardı. Herkesin sabit bir yeri vardı ve kimse, Tanrı hangi meslek için onu yaratmışsa, o mesleğin dışında bir iş tutamazdı.

---

[1] R.P. de Ménasce.— L'église mazdéenne dans l'Empire Sassanide. *in* CHM II/3, 1955, s. 554-564.

Herne kadar bir sınıftan daha yükseğine geçiş yasak ise de bu, istinaî olarak. halktan birinin bir özel beceri arzetmesi halinde vaki olabilirdi. Her hal ü kârda bu yükselme sağlam bir öğretimle hazırlanırdı. Böylece bir burjuvanın soylular sınıfına yükselmesi gayri mümkün değildi ve kral bu yolla, asillerin damarlarına yeni bir kan sağlama yolunu buluyordu.

Mamafih kentli burjuvaların durumu fena sayılmazdı. Onlar da köylüler gibi cizyeyi (kelle vergisini) öderlerdi ama muhtemelen askerî hizmetten muaftılar ve ticaret ve sanaatla para ve belli bir itibar kazanabilirlerdi.

Köylünün durumu ise berbat denecek düzeydeydi. Toprağa bağlı, angaryaları yerine getirmek ve yaya olarak (askerî) hizmet vermekle yükümlüydü. Soylular "köleler ve halk üzerinde yaşatma-öldürme hakkını kendilerine bahşetmişlerdi". Köylünün toprak ağasına karşı durumu, özel köleninkinden hiç farklı değildi.

Bir ailenin kanının saflığının korunması, İran toplumunun törelerinin belirgin bir çizgisi oluyordu ve yakın akrabalar arasındaki evlilik birdinî tasvibe mazhardı: baba ile kız, ana ile oğul...

İşte V. yy'ın sonlarına doğru bu ortamda sosyal düzen, Mazdakism tarafından temelinden tehdite uğrayacaktı.

Kavad'ın, kendisi için tehlikeli gördüğü rakibi Zarmihr'i öldürterek bertaraf etmesi onun için tehlikeli husumetler yaratmıştı, ama büyükleri çileden çıkaran esas neden, onun Mazdakistlerin heretic tarikatıyla sürdürdüğü ilişkiler ve bunlardan sonuçlanan ihtilâlci yeniliklerdi. Kavad, iktidarını sert bir şekilde sürdürüyor ve Procopius'un dediğine göre idareye yenilikler ithal ediyor, Agathias da yerleşmiş nizamı sarsmaya, yurttaşların yaşamını altüst ve eski töreleri allak bullak etmeye hazır olduğunu ifade ediyor. Ancak bu iki Bizanslı yazar onun gerçekleştirdiği devrimci hareketlerden sadece birini, kadınların ortaklığını zikrediyorlar. Bu önlemin bir dinî sistemin bir parçası olup olmadığı onları ilgilendirmiyor; sadece Pseudo-Stylite[1], *Zaradüştagan* "iğrenç tarikatı"nı biliyor. Bu tarikat ve doktrini üzerindeki bilgiler, Arap-İran kaynaklarında aranacaktır. Önce Pseudo-Stylite tarafından tarikata verilen ada dikkat edilmeli. Arap ve İran kaynakları sadece Mazdakî tarikatından söz ediyorlar ve Kavadname'nin bu ad altında bunu zikrettiğinde şüphe yoktur. Buna karşılık yine birçok Arap-İran kaynağı (Tabarî, Yakubî, Nihâyat) tarikatın ilk kurucusu olarak. Fars eyaletinde Pasâ doğumlu, Khvarraghan oğlu Zaradüşt adında birini biliyorlar. Nihâyat'ta Zaradüşt, Mazdak'ın davasından yana bir soylu

[1] Suryanîce Hıristiyan yazını arasında bulunan bu günü gününe yazılmış tarihî olaylar defteri 507'ye doğru kaleme alınmış olup 496-506 yıllarına ait oluyor. Kavad I'in hükümdarlığının ilk yarısının tarihi için başlıca kaynaklardan biri oluyor.

İranlı olarak görünüyor. Zaradüşt'tan söz etmeyen Arap ve İran kaynaklarının çoğu, yanlış olarak, Pasâ'yı Mazdak'ın doğum yeri olarak veriyor.

Bundos'un öyküsünü tekrarlamıyoruz. Ayrıntılarına girmediğimiz nedenlerle "Bundos" ile bu Zaradüst (Zarathüstra-Zerdüşt)'ün aynı kişi olduğuna ve bu yenilikçinin gerçek adının Zaradüşt olup böylece Mazdeismin eski peygamberinin bir adaşı olduğuna kesin gözüyle bakabiliyoruz. Bu itibarla bizi şimdi meşgul eden tarikat, Mazdak'tan iki asır önce, Pasâ doğumlu Klıvarraghan oğlu İranlı Zaradüşt tarafından kurulmuş bir Manihaist tarikat oluyor. Böylece de Kavad zamanının heresy'siyle meşgul olmuş Bizans ve Suriyeli yazarların Mazdak yandaşlarına Manihaistler adını vermiş olmaları bir noktada haklı oluyor.

Arap yazarlarının bildirdiklerinden Zaradüşt'in bir saf kuramcı, Mazdak'ın "aşağı halk nezdinde Zaradüşt'un havarisi" eylem adamı (Tabarî) olduğu anlaşılıyor.

Bundos-Zaradüşt ve Mazdak'ın doktrini Drîst-dên böylece, Mani dininin bir reformu tabiatını arzediyordu. İlk Manihaism gibi o da temel iki prensip, ışık ve karanlıklar, arasındaki ilişkiyi tartışmakla başlıyordu. Mani'nin sisteminden sapma, karanlıkların ışık gibi isteyerek ve belli amaçla hareket etmedikleri, ancak tesadüfî ve gözü kapalı olarak davrandıkları hususunda olup böylece ışıkla karanlıkların, içinden maddî dünyanın çıktığı karışımı, Mani'nin öğrettiği gibi bir planın değil, bir kör rastlantının sonucu oluyor. Bu itibarla ışığın üstünlüğü Mazdakismde, Manihaismde olduğundan daha belirgindir. Bu da, Bundos kuramında iyi tanrı (ışık) nın kötü tanrı (karanlıklar) yı mağlûbettiği ve dolayısıyla galibin tebcil edilmesinin gerektiğine dair Malalas'ın savına uymaktadır. Ancak, bu zafer tam değildir, şöyle ki temel iki prensipin karıştığı maddî dünya bakidir ve bu dünyanın evriminin nihaî hedefi ışık zerreciklerinin işbu karanlıklarla karışımından kurtulmasıdır. Bu hususta Mazdakism, Mani sistemini takibediyor. Bu sonuncusu beş ışık unsurunun varlığını öğretmişti: esir, rüzgâr, ışık, su ve ateş. Mazdak bunlardan sadece üçünü tanıyor: su, ateş ve toprak...

Manihaistlerde olduğu gibi Mazdakîlerde de, ruhların maddeye bağlanmalarını pekiştirecek herşeyden kaçınma, en önemli nokta oluyor. Bu nedenle olmalıdır ki Mazdakîlere hayvan etinin yenmesi yasaklanmıştı ve bunlar, genellikle besin hususunda, bazı zühdî kaidelere riayet etmişlerdi. Hayvan etinin yenmesi yasağının başka bir nedeni daha vardı: önce hayvan öldürmek gerekirdi ve her kan dökülmesi ruhların halâsına doğru çabaya ancak karşı koyacak bir fiil olabilir. Mazdak insanlara tezatları, kin ve mücadeleyi men etmiş; kinin ve nifakın başlıca sebebi olarak da insanlar arasındaki eşitsizliği görmüş; bu itibarla işbu eşitsizliğin ilgası gerekir. Manihaist toplumda "Seçilmişler" müceret (bekâr) olarak yaşayacak, sadece bir güne yetecek yiyeceği, bir yıla

yetecek giysisi bulunacaktı. Mazdakismde aynı zühdî eğilim var olduğuna göre, Mazdakî kademelenmesinin üst sınıfları için müşabih kaidelerin tespit edilmiş olduğu farzedilebilir. Ama Mazdakîlerin üst kademeleri sıra adamının maddî zevkler arzusundan, yani mallara ve kadınlara veya sevdiği bir kadına sahip olma isteğinden ve bu isteği serbestçe yerine getirme tutkusundan kurtulamayacağını anlamışlardı. Ve Mazdakismin sosyal kuramı bu tür tefekkürden doğmuştu: Alî varlık yeryüzüne geçim vasıtalarını, bütün insanların bunları aralarında, kimsenin başkasından fazlası olmayacak şekilde paylaşmaları için koymuştu. Eşitsizlik, şiddetten hasıl olmuş , herkes kardeşinin aleyhine arzularının tatmini yoluna gitmiş; gerçekte hiç kimsenin başkasında fazla zenginliklere, kadınlara ve eşyalara hakkı yoktur. Bu itibarla zenginlerden alıp fakirlere vermek, ve bu yolla da ilk eşitliği yeniden tesis etmek gerekir. Mallar ve kadınlar su, ateş ve mer'alar gibi müşterek hale getirilmelidir. Bu, Tanrı'nın talebettiği diyanetkâr bir hareket olup en güzel şekilde ödüllendirilecekti.

Tarikatın düşmanlarının Mazdakî komünistleri nasıl bir sefa düşkünlüğü, dinsizlik, hovardalık, çapkınlığa eğilimle nasıl suçlayabilmiş oldukları kolayca anlaşılır, o ise ki bütün bunlar, gerçekte, doktrinlerinin esasını oluşturan zahitlik prensiplerine tümden tersti. Netice itibariyle, ahlâkî ve insanî düşüncelerle Zaradüşt ve Mazdak bir sosyal devrim vaaz etmeye gelmişlerdi. Bunlar iyi eylemlerde bulunma görevine bastırıyorlar. Bunlar sadece öldürmeyi men etmiyorlar, aynı zamanda başkasını üzmeyi de yasaklıyorlar ve misafirperverliği, misafir kim olursa olsun, hangi ulustan olursa olsun, ondan hiçbir şey esirgenmemesini emrediyorlar. Düşmanlara merhamet gösterilecektir.

Mazdak kralla ilişkiye nasıl girmişti? Bu hususta resmî bilgimiz bulunmuyor. Saâlibî ve Firdevsî'ye göre Mazdak, bir kıtlık sırasında, sinsice sorularla Kavad'ı, aç halkı yiyecekten mahrum edenlerin ölümü hakkettiklerini ilân etmeye getirmiş, kral bundan sonra toplanmış halkı kamu ambarlarında saklanan erzakı zaptetmeye sevketmiş. Bu öykü, hiç şüphesiz ayrıntılarında, efsanevî olmakla birlikte bunda bir tarihî gerçeğin yatmış olması olasıdır. Bu felâketin getirdiği sefalet, güçlerin hep soyluların elinde bulunması, bu İran toplumundaki malların haksız dağıtımını aşikâr kılıyordu; bu keyfiyet, ezilmiş halka cesaret vermiş ve krala da, aynı zamanda, cesur reformları ilham etmiş olabilir. Her hal ü kârda Kavad, Mazdak'ın dinine yandaş olup buna göre hareket etmiş. Pseudo-Stylite'in dışında bütün muasır kaynaklar ve daha sonrakiler bir noktada mutabık olup kadınlarının ortaklığını hedef alan kanunlar yaptığını bildiriyorlar. Pseudo-Stylite ise basitçe, bütün kadınların müşterek mal kılınacağını öğreten Zaradüşteghân tarikatını yeniden tesis ettiğini söylüyor ki bu, tamamen aynı şey olmuyor. O halde Kavad'ın bu hususta ki talimatı nelerdi? Hiçbir kaynak evliliği ortadan kaldırdığını iddia etmiyor; kaldı ki bu önlemin uygulanması imkânsız olurdu. Muhtemelen Kavad kanunla daha serbest tabi-

atta bir evlenme türü tesis etmiş olabilir. Bu, doğruca Sâsânî hukukunda zaten var olan kanunların genişletilmesi olurdu. Bu hukuka göre bir adam karısını veya karılarından birini, hattâ bir "başkadın"ı, kusuru olmadan ihtiyaç içinde bulunan birine bırakabilir, şöyle ki bu sonuncusu, kadının çalışmasını kullanabilir.

Öbür yandan, şayan-ı dikkat olarak, muasır kaynaklardan hiçbiri Kavad-'ın malların ortaklığına dair yaptığı kanunlardan söz etmiyor. Kavadnâme bu gibi önlemlerden bahsediyor ve bunda doğru olan birşeyler bulunabilir; ancak yenilikler Bizanslı ve Suriyeli gözlemcilerin dikkatini çekecek kadar önemli olmamış. Belki de fakirlerin koşullarını hafifletmek üzere zenginlerden fevkalâde vergiler tarh etmiş veya buna benzer bir şeyler yapmış olabilir.

İran kralı niçin kendini bir komünist tarikatın sâliki olarak göstermiş olabilir. Soru, Doğulu vakanüvislerin kafalarını çok kurcalamış. Kimi, ihtidanın samimî olduğunu iddia ediyor; başkalarına göre Mazdakî doktrini aldatmaca olarak ya da korkudan kabul etti. Nöldeke bu kralın içgüdü ve sertliğini belirtiyor: iki kez en zor koşullar altındak iktidarı ele geçirmiş, burada tutunmuş ve birkaç kez Roma imparatorluğuna dehşet salmış. Ve bu ünlü tarihçi Kavad'ın Mazdakistlerle ittifakının, soyluların gücünü kırmak amacıyla olduğu sonucuna varıyor. Mamafih onu seven, sevmeyen, ondan nefret eden muasır vakanüvistlerin hiçbiri onu Makiavelik bir mizaca sahip olarak göstermiyor. Öbür yandan, kaynaklarımızda bu dine intisabın samimî olduğuna dair imalar bulunuyor. Tabarî'ye göre Kavad, Mazdak tarafından iğfal edilene kadar İran'ın en iyi krallarından biriydi. Saâlibî ve Firdevsî'nin kıtlık sırasında Kavad'la Mazdak'ın mükâleınesinin hikâyesi, ne denli efsanevî olursa olsun, kralın, Mazdak'ın önerileri üzerine aldığı önlemlerin ıstırap çeken halk kaygısından esinlenmiş olduğu düşüncesini yansıtıyor; Kavad tarafından hazırlanmış olup da halefi tarafından uygulanmaya konan vergi reformunda da aynı adalet ve insanlık duygusu tezahür ediyor. Ona muhalif olan eski Arap geleneği onun heretic (*zandık*) sıfatıyla "daima yumuşak olup kan dökmekten korkan ve bu nedenle de düşmanlarına ölçülü davrandığını" iddia ediyor. Ancak bu sözleri harfiyen ele almak yanlış olur şöyle ki hükümdarlığının büyük bir bölümünü savaşlarda geçirmiş, aynı zamanda da bir güçlü ulu kişiler kastının küstahlık ve itaatsizliğiyle uğraşmış olan bir kraldan bu noktada fazla hassasiyet beklenmez. Kısacası Kavad'ın, Mazdakismin ahlâkî düsturunun titizlikle takibetmediği söylenebilir; Büyük Konstantin de Hıristiyanlığınkini harfi harfine uygulamamıştı. Ancak Mazdak'ın insanî idealisminin bir ölçüde etkin olmuş olduğu hissediliyor.

Elimizdeki malzemelerden Mazdakism tarihine dair derinleştirilmiş bir tetkikten, Kavad'ın hükümdarlık süresi içinde bu hareketin gelişmesi hakkında bir fikir edinebiliriz. Başlarda Mazdakism bir dinî doktrin olup insanî düşünce-

lerle dolu bir idealismin vaazı idi ve amaçları, hiç şüphesiz, saf ve çıkar gözetmeyen türdendi. Doktrinin sosyal görünümü ancak tali önemi haizdi ve Mazdakismin yeryüzü ülküsünü gerçekleştirmek için Kavad'ın hükümdarlığının birinci döneminde koymuş olduğu yasalar, doğrusu devrimciydi; ancak bu keyfiyet, yabancı gözlemcilere gözüktüğü ölçüde değildi. Kavad'ın halli ve Zamasp'ın ara hükümdarlığı sırasında, Mazdakism muhtemelen oldukça sınırlı bir propagandaya mazhar olmuştu. Bununla birlikte komünist düşünceler imtiyazlı sınıfların baskısı altında asırlarca içini çeken aşağı halk tabakası arasında yeşermeye başlamıştı; önceleri oldukça yavaş, sonra daha hızlı yayılmıştı. Mazdak'ın ne diyanetkârlığı ne de çıkar gütmezliğinden yoksun elebaşılar ortaya çıkmış, memnuniyetsizlik büyümüş ve sayısının bilinciyle halk daha cesur olmuştu.

Böylece her tarafta köylü ayaklanmaları patlak vermişti; isyancılar soyluların malikânelerine dalıyor, zenginlikleri talan ediyor, kadınları zaptediyor, ve orada burada toprakları ele geçiriyorlardı. Karışıklık ileri dereceye varmıştı.

Mazdakism giderek, toplumun aşağı sınıflarına yayılıp bir ihtilalci-devrimci sosyal kuram haline geldiyse de, doktrinin dinî temeli varlığını korumuştu. Kaldı ki tarikat, yüksek sınıflar arasından da herzaman yandaş bulmuştu.

İşin nasıl bittiğini biliyoruz. İmparatorluk Mazdakism tehlikesini bertaraf etmişti. O andan itibaren Mazdakism sadece gizli bir tarikat olarak yaşamını sürdürecek, Sâsânî imparatorluğunun yok oluşunu görecek ve İslâmî dönemlerde yeniden kendini gösterecekti[1].

*
* *

[1] Arthur Christensen.— L'Iran sous les Sassanides, Osnabrück 1971 s. 316-362.

İNDEKS

Abaji: 274
Abbasîler: 324, 337
Abbé Sieyès (Rahip): 47
Abdallâh İbn Almukaffa: 332
Abgar sülâlesi kralları: 305
Acem Körfezi: 341
Adalet: 151
Adalete dair (Kitab): 131, 132, 133
Addâ: 336
Addai: 328
Adelmantos: 146
Âdem: 183, 304
Adiabene: 334
– Krallığı: 328
Adolphe Nourrit: 87
Adonis: 128
Adopsiyonizm: 310, 314
Adopsiyonistler: 310
Âdur Gusnaşp: 331
Adversus Haereses: 233
Aegospotamai: 154
Afganistan: 36
Afrika: 33, 106, 286
– sitesi: 179
Agapet: 287
Agathias: 356
Agathyrsi'ler: 152
Agis: 167
– modeli: 171
Agis, İhtilâlci kral: 135
Agis (Sparta'lı): 165
Ağrı: 314
Ahd-ı Atik: 59, 61, 74, 78, 79, 93, 96, 100, 104, 106, 115, 183, 215, 230, 238, 239, 240, 241, 278, 290, 302, 303, 304
Ahd-ı Cedid: 60, 61, 62, 81, 88, 96, 125, 126, 215, 237, 238, 258, 303
– mistikleri: 256
Ahmenî; Ahmenîler: 297, 38295
Ahriman: 296, 297, 325
Ahura Mazda: 295, 296, 310, 325
Aisopos: 183
Akdağ, Mustafa: 39
Akdeniz: 12, 59, 284, 327
– bölgesi: 180
– dünyası: 236
Âkif Efendi: 296
Âkil Efendi: 294, 295, 296
Akindynos: 255, 261, 262
Aksaray: 110
Aksarayî: 129
Al-Muktadir: 337
Al-Nadim: 337
Alaşehir (Philadelphia) odağı: 31
Albania (Kafkaslar): 333
Albi: 215
Albigeois, Albigeoislar: 215, 300, 321
– harpleri: 327
Aleksander (İskenderiye piskoposu): 246
Alevî: 15
Alevî-Kızılbaş: 248
Alexandre VI: 227
Alexios-Apocaucos: 261
Alexis Komnenos, İmparator: 255
Ali: 15
Allsted: 216
Alman: 88
– feylosofları: 216
– İmparatorluğu: 36
– kabileleri: 71
– Spartakistleri: 182
Almanya: 67, 212, 214, 216, 217, 218, 221, 223, 227, 229
Altın Ağız: 120
Altın Ağızlı Joannes: 207
Altıncı Mektub: 116
Amasya: 296
Ambrosius (Milano piskoposu): 114, 118, 119, 207
Amerika'nın keşfi: 33
Amerikalı Lynn White: 137
Amerikan din adamları: 70
Amida: 200, 201
– zahidleri: 201
Amidli zahidler: 201
Ammon-Ra: 187

Ammonitler: 79
Amos: 77, 83
An-Nadîm: 301
Anadolu: 39, 129, 182, 193, 242, 271, 292, 294, 310, 317, 318, 326, 349
– Alevîsi: 15
– halkı: 241, 292
– heresy'leri: 312
Anahita: 296, 297
Anastasius: 276, 277, 284
Anastasius I, İmparator: 191, 273
Andreau, Jean: 186
Ange: 252
Ani (Ermeni başkenti): 314
Anicet (Papa): 133
Anna (Alexis Komnenos'un kızı): 255
Anna Dalassena: 203
Anna Komnena: 215
Antakya: 120, 122, 189, 197, 245, 249, 252, 273, 275, 276, 277, 281, 283, 311, 334, 335
– gruplaştırması: 274
– patrikleri: 292
– tiyatrosu: 265
Anthemius: 116
Anti-Manihaist belgeler: 306
Anti-Mazdakî ayaklanma: 283, 284
Antik Çağ: 48, 68, 69, 106, 113, 159, 186, 227
– Grek yazarları: 255
Antik düşünce: 154
Antiklerikalism: 225
Antikosmism: 233
Antiokheia (Antakya): 267
Antiokhos: 180
Antiphon: 138
Antisthenes: 132, 133, 138, 139
Antithèses: 240
Antitoros'lar: 189
Anuşirvan: 334, 350
Aphraates (Edessa'lı): 199
Aphrodisias: 281
Aphrodite: 292
Apollon: 292
Apologetic: 95
Apologiai: 92, 94
Apolojist; Apolojistler: 92, 93, 102
Appius Claudius: 172
Apprian: 171
Apulia: 177
Arabistan: 12
– Denizi: 36
– Körfezi: 36
– Yarımadası: 36
Araf: 227
Ârâmî; Ârâmîler: 22, 188, 313
– lehçesi: 321, 334
Arap; Araplar: 11, 17, 188, 193, 249, 251, 252, 323, 324, 351
– bölgesi: 38
– fethi: 295, 316
– İmparatorluğu: 316
– istilâsı: 285
– işgali: 286
– kaynakları: 356
– Körfezi: 36
– metinler: 352
– Yarımadası: 34, 37
Ararat: 313
Aras suyu: 314
Archelais: 110
Archelaus (Adapsiyonistlerden): 314
Archontic'ler: 314
Ardaşir, Ardeshir: 297, 298, 331, 332, 350
Arendt, Hannah: 57
Argus: 219
Arîler: 322, 325
Arianism: 245, 246, 247, 249, 250
Arianist hareket: 246
Arianistler: 246
Arianzos: 110, 114
Ariarathes V (Kappadokya kralı): 182
Arien: 118
Aristid: 93, 94
Aristo: 50, 60, 67, 84, 113, 141, 144, 145, 146, 147, 153, 154, 155, 161, 255
– mantığı: 255
Aristokrasi: 44, 45, 56, 187
Aristokrat: 46, 49, 56
Aristonikos: 181, 182
Aristophanes: 152
Arius: 22, 118, 120, 245, 246, 247, 307, 313
– doktrini: 120
Ariusçu piskoposlar: 246
Ariusçular: 248, 267, 272, 307
Ariusçülük: 248
Arizianzos: 112
Armeniyye, Armenia: 188, 189, 251, 259, 272, 305, 312, 313, 314, 315, 317, 320, 333, 336, 347

– krallığı: 353
Amaud, Brescia'li: 211
Arşakî sülâlesi: 312
Arşakîler: 328
Artaxata: 336
Artaxerxes II: 296, 297
Ascetion: 312
Ascholios: 247
Ashtishat: 314
Asses: 175
Assirioloji: 301
Assisi: 207, 208
Assyrioloji: 237
Asur-Babilonya dinleri: 298, 301
Asya: 32, 136, 167, 176, 177, 250, 317, 346
– Türk uygarlığı: 340
Asyalı öğeleri: 44
Asyalılar: 177
Aşdod: 83
Âşık Paşa: 45, 129
Atanasios: 274
Aterncus: 142
Ateş tufanı: 326
Athanasios (Piskopos): 106, 247
Athenagoras: 93, 94
Athos: 253
– Dağı: 254, 259, 260
– manastırı: 255
Atina: 13, 54, 107, 114, 127, 137, 145, 147, 152, 153, 154, 159, 160, 162, 219
– demokrasisi: 145
– donanması: 154
– hopliti: 147
– Mektebi: 249
– politikası: 146
– proletaryası: 140
– toplumu: 159
Atinalı kadınlar: 166
Atlantik: 33
Atlas: 278, 282
Attales: 181
Attales III (Bergama kralı): 180
Attalî kralları: 184
Atticus (Konstantinopolis patriği): 315
Attika dili: 159
Attis: 128
Auber, Daniel: 87
Augsburg bankerleri: 227
Augustin: 62, 84, 91, 306
Augustinus: 97, 104, 115, 206, 207, 208, 215
Augustus: 171, 183, 186
Aurelus, Marcus: 241
Austin: 154
Autophradates: 142, 143
Auxence: 118
Avâmir-i Aşere: 196
Avar kuşatması: 250
Avarlar: 313
Avesta: 129, 294, 295, 296
Avrupa: 71, 72, 207, 215, 217, 334
– âlimleri: 323
– toplumları: 48
Avrupalılar: 35
Avşinler: 325
Avusturya: 212
Aya Sofya: 194, 251, 287
Ayaklanmalar: 268
Aydın Beyliği: 31
Aziz Alexis: 211
Aziz Ambrosius: 118, 119, 131
Aziz Athanasius: 253
Aziz Augustine: 70
Aziz Augustinus: 98, 102, 183, 206
Aziz Basil: 314
Aziz Basileios: 107, 109, 115, 118, 131
Aziz Chrysostomos: 131
Aziz Cyprianus: 96
Aziz Francesco: 208, 209
Aziz Gerard (Csanad piskoposu): 214
Aziz Gregorios: 314
Aziz Gregory Theologos Nazianzenos: 110
Aziz İrenae: 101
Aziz Joannes: 123
Aziz Joannes Chryostomos: 98, 120, 189
Aziz Justin: 91, 92
Aziz Kiril Phileotes: 201, 203
Aziz Klemens (Titus Flavius Clemens): 101
Aziz Lazaros: 122
Aziz Lazaros (Galesion'lu) : 201
Aziz Lazaros (Magnesia'lı): 202
Aziz Luka: 103
Aziz Pavlus: 61, 67, 183, 185, 188, 204, 206, 270
Aziz Thomas: 256
Aziz Yohanna: 60
Aziz-veli: 201
Azize Nonnos: 112
Azmi Dede, Bektaşî: 19

Bâb-ı Meşihat: 268
Baba İlyas: 45
Baba İshak: 129
Baba Resûl: 9
Babeuf: 47
Babıâlî: 39, 40
Babilon: 79
– dini: 301
– peygamberi: 301
Babilonya: 135, 237, 238, 298, 327, 330
– astronomları: 298
– ziguratları: 274
Babilonyalı: 22
Bactria (Afganistan): 321
Badian, Emst: 169
Bağdad: 15, 323
Bahreyn Adası: 37
Baki: 44
Balaka (?): 316
Balkan heretic'leri: 214
Balkan toprakları: 260
Balkanlar: 32, 33, 176, 254, 285, 338
Ball, John: 72, 73, 225, 226
Balzac: 29
Bamberg: 225
Barndad: 349
Baptist: 329
– tarikat: 328
Bar Dağı: 296
Bar Hebraus: 290, 291, 320, 347
Bardaisan (Heretic): 314
Bardesanes: 299, 304
Barent denizi: 33
Barlaam: 253, 255, 257, 258, 260, 261, 262
Barthold: 346
Barzôya: 332
Basel: 217
– konsili: 225
Basil: 110, 111, 116
Basil II: 202, 253
Basileios: 107, 108, 109, 110, 111, 114, 117, 132, 192, 203, 273, 275, 285, 291
Basilides: 302, 316
Basra: 328
Bassa: 338
Bassus: 291
Batı: 56, 95, 98, 106, 117, 119, 153, 320
– düşüncesi: 113
– feodalitesi: 57
– hıristiyanlığı: 212
– skolastik düşüncesi: 258
Batı Akdeniz: 186
Batı Anadolu: 32
Batı Avrupa: 36
Batı Göktürkler: 344
Batı Ortaçağı: 214
Bâtıl: 14
Baur, F.G.: 236
Bavyera: 212
Beausobre, Isaac de: 301
Behrâm I: 298
Bekri Mustafa: 29
Bektaşî, Bektaşîler: 15, 29, 327
– Babaları: 320
Belucistan: 32
Bengal: 38
Bergama: 120, 176, 181
– kralları: 184
Bermekîler: 324
Beşbalık: 343, 344
Beşbinler Hükûmeti: 147
Beşinci kolon: 162
Bevan, A. A.: 352
Beyaz Hun'lar: 200
Beyaz'lar: 273, 274
Bir Mayıs şenlikleri: 242
Birinci Dünya Savaşı: 71, 229
Birinci Samuel (İncil'in bölümü): 76
Birleşik Arap Emirlikleri: 37
Birûnî: 290, 332
Bithynia: 177, 182, 185
Bizans: 36, 37, 46, 125, 185, 193, 194, 196, 200, 201, 204, 250, 252, 253, 254, 257, 259, 260, 264, 267, 269, 273, 277, 279, 280, 287, 290, 292, 311, 340, 349
– alanı: 205, 272
– Anadolu'su: 355
– aristokrasisi: 202
– devleti: 249, 250
– dönemi: 196
– fırkaları: 273
– hesychaste'ları: 257
– hükûmeti: 249, 286
– hümanizması: 255
– İmparatorluğu: 250, 252, 254, 260, 261, 277, 286, 288, 290, 292, 347
– imparatoru: 127, 251, 284
– kavgaları: 257
– kentleri: 268

– Kilisesi: 257, 261
– mazdakîleri: 283, 289
– Orthodoxluğu: 212, 260
– paganları: 280
– tarihçileri: 276
– tarihi: 249, 250
– toplumu: 265, 269
– uygarlığı: 193
Bizanslı Aziz'ler: 196
Bizanslı gözlemciler: 359
Bizanslı hümanistler: 255
Bizanslı keşişler: 257
Bizanslı kutsal deli: 204
Bizanslı tarihçiler: 278
Bizanslılar: 275, 288, 349, 351
Bizantion: 242
Bizantium: 201, 261
Black heath: 72
Blahernes (Eyüp): 282, 283
Bloch, Marc: 49, 56
Blossius (Stoacı öğretmen): 174, 181
Boccaccio: 36
Bogomil, Bogomil'ler: 214, 215, 259, 320
Bogomilism: 32, 125, 258
Bohemya: 212, 213, 216
Bohme: 36
Bombay: 295
Borborit tarikatı: 315
Borborit uygulamaları: 290
Borboritler: 290, 314, 315
Bosna: 125
Bousset: 237, 238
Boyce, M.: 349
Bögü Kağan: 35
Böhm, Hans: 221, 222, 224, 225
Börklüce Mustafa: 32
Brahma: 70
Brahman: 333
Brahminler: 70
Brandenburg: 107
Brandon, S. G. F.: 87, 124
Brown: 197, 307
Brüksel: 87
Buddha: 34, 299, 300, 305, 306, 326, 333, 340, 341, 342, 344
Buddhik ahlâk: 299
Buddhism: 11, 34, 68, 301, 306, 308, 322, 332, 333, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 354
Buddhist; Buddhistler: 297, 311, 346
– dini: 339
– keşişler: 333
– Kilise'si: 306
– misyonerler: 346
– sanatı: 341
– tapınakları: 344
– tarikatı: 345
– türbesi: 342
Buddhist-Şamanist: 345
Bulgar: 214
– Bogomil'leri: 215, 272
Bulgaristan: 33, 125, 214
Bultmann: 240
Bundos: 347, 357
Bundos-Zaradüşt: 357
Burjuva: 46
– toplumu: 186
Burjuvazi: 44, 76, 104, 155, 190
Burkancı metinler: 34
Bursa: 33
Bürokrasi: 45
Büyük Basileios: 106, 116
Büyük İsyan: 221
Büyük Yazıt (Şâpûr'un): 332
Byzans: 265
Byzantium: 33

Caesar: 188
Caesar, Julius: 171
Caesarea (Kayseri): 105, 314
Caesarean ruhban sınıfı: 73
Caesarcia: 116
– piskoposluğu: 111
Cahen, C.: 20, 38
Calvin: 104, 226, 229, 300
Carcassone: 215
Carpocratçılar: 291
Carpocratian'lar: 304
Carrhae (Harran): 292
Cathar: 321
Cathare: 300
– hareketi: 327
Catharism: 124, 125
Cavinist: 301
Celâli isyanları: 39
Cengiz Han: 321
Cenova: 35
Cermanik: 36
Cermen kabileleri: 249
Ceyhun Irmağı: 338
Cezayir: 322

Ch'ang-an: 335
Ch'üan: 342
Charilaos: 167
Charlemagne, Büyük Karl: 207
Charles le Chauve - Kel Charles: 207
Charles V: 33
Chelçiçky, Peter (Bohemyalı köylü): 225
Chenoudi (Mısırlı aziz): 244
Chiliastic komünist grupları: 217
Christensen: 355
Chrysostomos: 121, 122, 133
Chrysostomos, Ioanes: 267
Chrysostomos, Jan: 114
Cimabue: 209
Circeii: 177
CMC (Codex Manichaicus Coloniensis) belgesi: 331
Cohn, Norman: 216
Colombes: 32, 33
Comte, Auguste: 216
Confucianism: 345
Conrad (Waldhaus'lu): 213
Constantin: 277
Constantin Porphyrogenetes: 275
Constantinopolis: 33
Constantinus: 163, 229, 248
Corippus, Flavius C.: 185
Cornford, F. M.: 150
Cosmas (Papaz): 272
Cromwell, Oliver: 29
Ctesiphon: 306, 312, 331
Cumhuriyet: 138, 141, 144, 145, 146, 164, 175, 179
– dönemi: 176, 186
– idarecileri: 176
Cumhuriyet (Eflatun'un): 50, 147
Cynic: 84, 89, 304
Cyprianus: 92, 96
Cysikos (Sızık) kenti: 182

Çekler ülkesi: 212
Çiçero: 113, 135, 161, 165, 169, 170, 176
Çin: 10, 11, 12, 32, 33, 67, 68, 321, 327, 333, 334, 335, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 346, 353
– -Uygur misyoner seferi: 307
– hümanisması: 11
– ideolijisi: 68
– Manihaismi: 354
– Manihaist metinler: 341
– radikalismi: 352
– Türkistanı: 232, 346
Çince: 341
Çinli; Çinliler: 49, 339, 344, 354
– tüccarlar: 11
Çinli Mencius: 352
Çinvat-Sinvat köprüsü: 326
Çokların idaresi: 163

D'Alembert: 46
Dabâ panayırı: 12
Dalmaçya: 338
Damaskenos, Ioannes (Şamlı): 271
Dante: 208
Daphitas: 184
Dara: 38, 326, 352
Daristhenos: 347
Davud: 75
De lapsi: 96
De officiis clericorum I: 118
Deb: 332
Decameron: 36
Deliliğe Övgü: 217, 218, 220
Delos: 176
– pazarı: 177
Demeter: 318
Demetrianus: 335
Demetrius (İskenderiye piskoposu): 105
Demiourgos: 239
Demokrasi: 162, 163
Demokratik liderler: 147
Demokratlar: 145, 147, 160
Denk, Hans: 217
Derkos Başpiskoposu: 202
Des droits et des devoirs du citoyen: 47
Devlerin Kitabı: 333
Devlet: 151
Devlet adamı (Kitap): 151
Devlet Kilisesi: 120, 245
Devrimciler: 171
Deysanî: 22
Dış Mongolistan: 342
Diane: 218
Dicle: 334, 340
– Halici: 331
Diderot: 46
Difizit: 17
Dio Chrysostomos: 137
Dio, Prusa (Bursa)'lı: 188

Diocaesareia: 110
Diocletian: 194, 307, 338, 347
Diogenes (Sinop'lu): 138, 139
Diognet'e mektup: 93
Dioletian: 300
Dionysos kültü: 13
Dioscorides: 166
Dioskoros (İskenderiye piskoposu): 243
Dioskoroslar: 325
Divina Comedia (Tanrısal komedi): 208
Diyakos: 113
Diyalektik: 149
Dobschütz, Ernst von: 86
Dodds, E.R.: 199, 241
Dogma: 14
Doğu: 68, 98, 119
– dinleri: 236
– eyaletleri: 190
– felsefesi: 105, 125, 236, 237
– Hıristiyanları: 245
– Hıristiyanlığı: 316
– imparatorluğu: 247, 257, 344
– kiliseleri: 247, 251
– kökenli heresy'ler: 242
– monarşileri: 187, 189, 191
– paganismleri: 301
– tanrıbilimi: 236
Doğu Akdeniz: 22
Doğu Arabistan: 11
Doğu Avrupa: 253, 254
Doğu Bizans eyaletleri: 200
Doğu Roma: 250
– İmparatorluğu: 191, 312
Doğu Türkistan: 306, 339
Doğulu vakanüvisler: 359
Dominiken vaiz ve reformcuları: 222
Donat (Kartaca piskoposu): 96
Dorlar: 161
Dördüncü Ökümenik Kalkedon Konsili: 315
Dörtyüzler Meclisi: 147
Drîst-dên: 357
Dukas: 252
Durkheim: 52
Düalism: 199, 233, 234, 240, 303
Düalist doktrin: 258
Düalist heresy'ler: 211, 270, 271, 355
Düalist Hıristiyan heretic'leri: 303
Düalist tarikatlar: 211
Dümezil:, 327
Earsos: 116
Eberhard: 343
Ebû İsa al-Warrak: 337
Ebû Mansur el-Bağdadî: 12
Ebû Müslim: 324
Ebûbekir: 15
Eclogae Propheticae: 104
Ecthesis: 251
Edessa (Urfa): 198, 199, 312, 327
– efsanesi: 198
Edessa-Urfa Hıristiyanlığı: 197
Edirne: 33
Edomlular: 79
Edward III: 72
Eflâtûn: 50, 55, 92, 93, 94, 105, 113, 118, 130, 132, 138, 139, 141, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 160, 163, 167, 236, 239, 305
– doktrini: 101
– felsefesi: 102
Eflâtûnculuk: 236
Eflâtûnî kuramlar: 113
Eflâtûnî mistik: 262
Eflâtûnîyye: 263, 290
Ege: 10, 326
Ehl-i sünnet: 323
Eichstätt piskoposu: 225
Ekklesiastike historia'sı (Kilise tarihi): 163
El-Culânda İbn el-Mustakbir: 12
El-Evamiru'l-Alaiyye: 129
Eleusis mysterionları: 236
Elias (Keşiş): 202
Eliezer: 75
Elisha: 326
Elişa (Peygamber): 102
Emevî halifeleri: 324
Emevîler: 337
Emin (Hârûn-al-Reşîd'in oğlu): 324
Emperyalist devlet: 162
En-Nedîm: 298, 300
Encratit hareketi: 328
Encyclopédie: 46
Endüljans: 227
Endüljansların erdemi: 228
Enkizisyon mahkemesi: 213
Enna kenti: 180
Ennius: 183
Enoch yazını: 333
Enoch'un Kitabı: 333
Ephesus: 92, 181

Epikuros: 132
Epikurosçular: 89
Epiphanios: 131, 270, 271
Epir: 179
Eranshahr: 332, 334
Erasmus: 217, 218, 219, 220, 221
Erdem: 150
Erevan: 336
Ermeni, Ermeniler: 188, 194, 290, 312
– Gnostikleri: 314
– Hıristiyanlar: 315
– kilisesi: 243, 314, 315
Erythrius: 284, 289, 347
Eski Yunan: 159
– Felsefesi: 102, 145
Essenian, Essenian'lar: 236, 329
Et-Taum: 300
Etruria: 173, 177
Eubulus: 142
Eumenes: 181
Eunomius: 116
Eunus: 179, 180
Eupraxios: 113
Eusebios, Caesarae'li: 104, 106, 163, 185, 193, 196, 246, 247
Eustathian: 312
Eustathios (Keşiş): 113, 114
Eustathius (Edessa'lı): 312
Euthydema: 113
Eutykhes (Keşiş): 243
Evagrios: 262, 263
Evrasya: 321
Evrensel Kilise: 99
Eyûb: 103, 194
Eyûb (Peygamber): 122
Ezelîler: 22

Fabl: 183, 184
Faiz: 230
Farat: 332
Fatımîler: 18
Fatih dönemi: 308
Felemenk: 221
Feodal Avrupa: 46
Ferdinand: 33
Fergana: 339
Ferisîler: 125
Fığlalı: 12
Fırat: 36, 328, 331, 334
– havzası: 20
Fichte: 216
Ficino, Marsili: 226
Fihrist (En-Nedîm'in): 300
Filibe Bogomil'leri: 215
Filistin: 79, 92, 107, 179, 251, 271, 283, 284, 291, 310, 320
Finikeliler: 188
Fiore: 216
Firavunlar: 187
Firdevsî: 323, 358, 359
Flandre: 221
Floransa: 227, 254
Floransalı ressamlar mektebi: 209
Flügel: 301
France, Anatole: 68
Francesco, Assisi'li Aziz: 133, 207, 208, 210
– 'nun Üçüncü Tarikatı: 209
Franck, Sebastian: 217
Franconia: 223
– prensi: 225
Frankenhausen muharebesi: 216
Fransa: 31, 32, 47, 48, 67, 211, 214, 221
Fransız Devrimi: 27, 48, 56
Fransız Jacquerie'leri: 72
Fransız toplumu: 47
Fransisken hareketi: 210
Fransisken keşisi: 222
Fransiskenler tarikatı: 209
Franz Cumont mektebi: 307
Fromm, Erich: 52, 53
Fu: 342
Fuggerler: 227
Fukien: 321, 342
Fuzuli: 27, 28, 210

Gabryab: 336
Gaetano Mosca: 42
Gaianit Kilise: 286
Gaius Lelius: 173
Galata: 202
– meyhaneleri: 29
Galatia: 116
Galatialalılar: 116, 188
Galerius, İmparator: 206
Gallik: 36
Galya: 338
Gangra (Çankırı) Konsili: 270, 271
– Pederleri: 270
Garipnâme (Aşık Paşa'nın): 129

Gathalar: 295
Gaule: 98, 118
Gayomerd: 238
Gazalî: 128
Gazne: 323
Geç Cumhuriyet: 170
Geç Roma İmparatorluğu: 48, 185, 189
Gelasius I (Papa): 191, 192
Geldanî astrolojisi: 274
Geldanîler: 188
Gelibolulu Mustafa Âlî: 25
Gelvere: 110
Gemisthon: 326
Gennadius (İstanbul patriği): 327
Gennep, Arnold van: 9, 10
Gentile'ler: 330
Giotto: 208, 209
Giovanni, Aziz Francesco (Assisi'li): 207
Girit: 165, 166, 167, 176
Gladyatör ayaklanması: 182
Glycerius: 110, 111
Gnosis: 99, 240, 241, 256, 301
Gnosiste Baur: 236
Gnostik; Gnostikler: 32, 99, 101, 126, 130, 234, 238, 239, 240, 241, 302, 304, 305, 306, 311, 316, 317, 319
– akide: 98
– düalism: 237, 304, 309
– düşünce: 302
– Hıristiyan mektebi: 130
– Kilise'ler: 311
– liderler: 310
– mezhepler: 317
– sistemler: 241
– tarikatlar: 239, 303, 309, 310
– yazını: 311
Gnostisism: 32, 232, 233, 234, 236, 237, 238, 240, 242, 297, 301, 302, 315, 316, 317, 319
Gonzak-Ganzak kent: 331
Gorgo: 168
Gothlar: 247
Göktürk Buddhistler: 344
Göktürk halkı: 344
Göktürkler: 344
Gölpınarlı: 13
Gracchus kardeşler; Gracchus'lar: 36, 135, 165, 170, 171, 174, 176, 181
Grant, R.M.: 238
Gregorios (Patrik): 106, 107, 108, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 247, 253, 255, 262, 263, 292
Gregory: 111, 116
Greguar (Papa): 158
Grek; Grekler: 49, 55, 56, 106, 137, 138, 145, 155, 179, 182, 184, 185, 186, 187, 197, 294, 313, 338
– aristokratlar: 244
– demokrasisi: 160, 163
– denizciler: 106
– devletleri: 159
– dünyası: 163, 182
– düşüncesi: 107, 135, 237
– düşünürleri: 161
– felsefesi: 130
– feylosoflar: 50, 153, 256
– Hıristiyanlığı: 119
– ihtilâlcileri: 162
– kentleri: 178
– Kilisesi: 255
– kolonileri: 136, 178
– oligarşisi: 148
– polis'i: 160, 162
– proletaryası: 135
– rasyonalismi: 153
– site-devleti: 189, 190
– siteleri: 54, 55, 162, 178, 188, 190
– toplumu: 54, 158
– ussu: 255
– uygarlığı: 136
– yazını: 204
– zihniyeti: 90
Grekçe: 334
Greko-Bizans uygarlığı: 192
Greko-Latin: 227
Greko-Roman: 36, 92, 183, 188
– dünyası: 10, 163, 193
– geleneği: 267
– mitolojisi: 114
– toplumu: 157, 186
– uygarlığı: 136
Guale: 98, 99
Guizot: 48
Gundeshapur: 306
Günah: 302
Güneş'in Sitesi: 181
Güney Asya: 36
Güney Fransa: 207
Güney Gaule: 98
Güney Uzbekistan: 36

Gürcistan: 333

Hadrian Seddi: 334
Hadrianapolis (Edirne): 33, 261, 326
Hadrianus: 191
Hagiograf: 201, 203
Hagiographyler: 113
Haliç: 313
Halk Meclisi: 164, 169
Halys (Kızılırmak): 116
Ham: 70
– 'ın öyküsü: 70
Hamadan (Ectabana): 328
Hamdân Karmat: 20
Hamina: 283
Hanefî: 25
– mektebi: 25
Hangi zengin kurtulacak?: 103
Haricî'ler: 129
Harnack, A. von: 236, 237, 245
Hârûn-al-Reşîd: 324
Harran: 334
Hasan Sabbâh: 18
Haşhaşîn: 16, 38
Havarî; Havarîler: 210, 317
– öğretisi: 99
Havariyyûn: 98, 123, 206, 256, 264, 299, 318
Havva: 304
Hazar Denizi: 324, 335
Heftali Hunları: 350
Hegel: 84, 216
Heilotes'ler: 161
Heksopla: 104
Helberstadt Yöneticiliği: 227
Helen; Helenler: 114, 325
– dünyası: 37, 186
– düşüncesi: 17
– ideali: 178
– kültürü: 90
– öğretisi: 199, 241
– uygarlığı: 153
Helena: 248
Helenianai Sarayı: 248
Helenik fikirler: 105
Helenism: 107, 244, 254, 257, 279, 282
Helenistik: 190
– çağ: 162
– devletler: 191
– dönem: 136, 158
– dünya 186, 238
– krallıkları: 174
– kültür: 98, 107, 130
– monarşiler: 190
Helenleşme: 236, 272
Helenleşmiş Doğu: 197
Helenleşmiş Hıristiyanlık: 192, 197
Heliopolis (Baalbek): 281, 292
Hellas: 285
Helmstadt: 223
Helotlar: 161
Henoch: 299
Henry (Lancaster dükü): 213
Henry VII : 221
Henry VIII: 72, 221
Herakleitos: 145
Herakles: 139
Herakles'in seçimi (Kitap): 138
Heraklius: 250, 251, 265, 276, 284, 286
Heresiologlar: 233, 234
Heresy, Heresyler: 15, 62, 99, 101, 124, 125, 126, 128, 189, 192, 195, 196, 205, 214, 215, 232, 259, 264, 266, 272, 279, 290, 292, 293, 307, 311, 313, 337, 351, 354, 355
– grupları: 309
Heretic, Hereticler: 15, 124, 126, 127, 129, 130, 192, 195, 211, 214, 243, 248, 270, 271, 290, 292, 297, 302, 307, 309, 315, 316, 320, 354
– doktrin: 245
– fırkalar: 323
– görüşler: 72
– hareketler: 210, 232
– kiliseleri: 267
– prensipler: 104
– tarikat: 131, 211, 315, 356
– yazın: 130
Heretic Vaudois ve Albigeoislar tarikatı: 208
Hermes: 305
Herodes Agrippa hipodromu: 274
Herodotus: 152, 296
Hesychasm: 253, 254, 257, 261
Hesychast; Hesychastlar: 254, 257, 260, 262, 263
– doktrin: 261
– hareket: 260
– keşişleri: 258
Heterodox; Heterodox'lar: 127, 129
– Judaism: 238

– taifesi: 129
– Türk-İslâm tarikatları: 150
Hezekiel: 83
Hıristiyan; Hıristiyanlar: 19, 58, 59, 60, 91, 93, 94, 95, 100, 102, 104, 109, 206, 218, 241, 268, 280, 291, 297, 300, 316, 335, 346, 353, 355
– Anadolu: 13, 327, 355
– Anadolu heresy'leri: 305
– Batı: 205, 213
– burjuvazi: 108
– cemaatı: 80, 81, 85, 86, 95, 133
– çağ: 69, 240
– Demokrasisi: 73
– derneği: 82
– dini: 249
– dogması: 256
– doktrini: 93
– düalizmi: 302
– düalist kilise: 303
– düşüncesi: 61, 133, 192, 257
– Ermeni kaynakları: 296
– eserleri: 336
– felsefesi: 236
– geleneği: 90, 196, 242
– Gnostikler: 241
– heresiologlar: 233
– heresy'ler: 294
– imparatorluğu: 158, 163
– inancı: 102
– kıyımı: 105
– Kilisesi: 15, 34, 58, 61, 91, 245, 258, 300, 327
– kuramcılar: 193
– kuşağı: 85, 129
– Küçük Asya: 39
– kültürü: 340
– manastırları: 74
– mesihçiliği: 69
– misyonerler: 346
– monastisismi: 319
– Nikolaid'ler: 242
– Roma: 245
– sosyal teorisi: 60, 61, 62
– taktikçileri: 91
– tarikatlar: 302, 328
– uygarlığı: 50
– vahyi: 94, 255
– yazarlar: 85, 183
– yazını: 88
Hıristiyanlık: 12, 32, 34, 52, 61, 66, 67, 69, 75, 79, 81, 85, 86, 88, 89, 90, 98, 99, 102, 105, 107, 108, 110, 117, 124, 125, 128, 131, 132, 134, 135, 150, 183, 186, 199, 206, 207, 216, 224, 236, 238, 240, 242, 265, 281, 286, 292, 299, 300, 301, 305, 307, 312, 314, 319, 321, 327, 330, 333, 336, 342, 353, 354
Hilaria'lar: 242
Hilton: 157
Hind: 12, 340
– ideolijisi: 68
– kültürü: 33
– tarikatları: 353
Hind-Avrupa kültürü: 325
Hind-Avrupalı uluslar: 346
Hind-Avrupalılar: 325
Hindistan: 10, 32, 67, 68, 237, 238, 295, 296, 301, 322, 326, 331, 332, 333, 336, 339, 343, 353
Hindliler: 49, 130, 325, 326, 333
Hindû, Hindûlar: 296, 333
– efsanesi: 70
Hinduizm: 52, 342
Hippo: 97
Hippodamos: 143, 144
Hippolytus (Romalı): 233
Histoire critique du Manichée et manichéisme: 301
Hitit: 107, 188
Hiuang-tsang: 11
Hoço: 35
Hohenzollern, Albert von (Mainz Başpiskoposu): 227
Hohenzollernler: 227, 228, 229
Holist: 68
Homeros: 167
Hoplitler: 162
Horasan: 23, 337
– Manihaistleri: 290
Horn, J.: 236
Hosius (Kordova piskoposu): 246
Hotten, Ulrich von: 228
Hsiung-nu imparatorluğu: 343
Hsiung-nu süvarileri: 339
Hsüan-tsang: 344
Hulûl-tenasüh: 150
Humanistler: 226
Hunlar: 350
Hurufi'ler: 129

Huss, Jan: 36, 213, 216, 222, 225
Hussit: 216
– doktrini: 213, 216
Hürmüz I: 298
Hürriyet: 148
Hürriyet devrimi: 28
Hüsrev: 350
Hwarezm: 294
Hyperbolas: 146
Hypotyposes: 101
Hypsistorcu: 112

Iconium (Konya): 312
Indus Deltası: 332
Innocenti IV (Papa): 223
Ioannes: 348
Ioannes Malalas: 347
Irak: 20, 36, 242, 331, 337
Isauria: 189
Isenburg, Dieter von: 225

İbn Bibi: 129
İbn el-Kalbî: 11
İbrahim: 58
– 'in dini: 302
İbrahim (Harran'da): 199
İbranî; İbranîler: 59, 61, 74, 100, 291
– yazarlar: 135
İç Asya: 343
İç Savaş'lar: 175
İdareciler: 150, 152
İdeoloji: 62, 63, 64, 65
İdumeanlar: 79
İkinci Göktürk İmparatorluğu: 345
İkonoklasm: 255
İktisâb fî-r-rızk al-mustatâb: 25
İlâhiyatçılar: 90
İlk Hıristiyanlar: 302
İlkbahar Bayramları: 242
İllus (İsaurialı general): 280
– isyanı: 281
İmâmiyye mezhebi: 325
İmparatorluk Sansölyesi: 227
İncil: 49, 71, 75, 80, 86, 88, 90, 96, 103, 105, 112, 121, 122, 125, 198, 204, 206, 209, 211, 215, 217, 222, 228, 230, 239, 263, 303, 316
– bilimleri mektebi: 120
– doktrini: 91
– ideali: 101
– mefkûresi: 212
– uzmanları: 86
İndus Vadii: 36
İngiliz tacirleri: 33
İngilizler: 71
İngiltere: 32, 67, 71, 72, 213, 214, 217, 220, 221, 295
– parlamentosu: 29
İnternasyonalisnı: 78
İnternasyonalist tez: 78
İoannes (Kappadokyalı): 280, 281
İonya: 98
İpek Yolu: 34, 35, 307, 321, 335, 341
İran: 10, 23, 34, 38, 162, 188, 237, 238, 242, 251, 278, 279, 283, 284, 286, 288, 289, 290, 294, 295, 296, 297, 298, 300, 301, 304, 306, 307, 312, 313, 317, 320, 321, 323, 325, 326, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 340, 341, 347, 350, 351, 352, 353, 354, 359
– birlikleri: 283
– düalismi: 233, 301
– düşüncesi: 237
– İmparatorluğu: 333, 335, 353
– istilâsı: 285
– kaynakları: 356
– Kilisesi: 289
– Mazdakismi: 290
– milliyeti: 323
– Nasturîleri: 353
– prensleri: 338
– satrapı: 162
– seferi: 284, 285
– Şahı: 307
– toplumu: 355, 356, 358
İran-Armeniyye'si: 314
İran-Babilonya: 237
İran-Samî dünyası: 308
İranî; İranîler: 22, 313, 351, 354
– düşünceler: 236
– Şia: 15
İranlı misyonerler: 307
İranlı peygamber: 294
İranlılar: 38, 199, 249, 250, 251, 283, 286, 289, 290, 296, 312, 325, 333, 336, 353
İrenae: 98, 99, 100
İrenaeus (Lyon piskoposu): 233, 316
İsâ: 10, 11, 12, 18, 34, 58, 59, 61, 80, 82, 85, 86, 91, 93, 95, 99, 103,

104, 109, 112, 124, 125, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 183, 185, 197, 208, 209, 215, 218, 237, 239, 243, 246, 248, 251, 255, 257, 259, 278, 281, 288, 299, 300, 301, 303, 305, 310, 313, 317, 328, 330, 331, 333, 334, 336, 340, 341, 343
– 'nın fakirleri: 214
– duası: 257, 260
– Kilisesi: 302
– vaazı: 179
İsacılık: 23
İsfahan: 324
İshak: 198, 283
İshak-ı Haricî: 129
İsis: 318
İskender: 32, 136, 154, 156, 237, 301, 338
İskenderiye: 97, 99, 104, 106, 110, 130, 235, 236, 243, 244, 245, 249, 252, 276, 277, 281, 292, 300, 314
– mektebi: 101
– patriği: 244
İskitler: 152
İslâm: 13, 14, 15, 17, 24, 36, 37, 38, 59, 60, 67, 90, 124, 150, 232, 242, 256, 257, 301, 302, 307, 317, 321, 323, 332, 337, 342, 346, 350, 354, 355
– âlemi: 327
– devri: 325
– doktrini: 37
– dünyası: 193
– imparatorluğu: 17
– kültürü: 38
İslâm-Türk: 128
İslâmî: 360
– takvim: 10
– tarikatlar: 264
İsmâîlî doktrinler: 20
İsmâîlî hareket: 20
İsmâîlîlik: 38
İsnâ-aşarîya Şiiliği: 324
İspanya: 214, 285, 338
İsrail: 60, 74, 76, 87, 124, 274
– kavmi: 78
– krallığı: 78
İsrail oğulları: 316
İsrailliler: 274, 283
İstanbul: 29, 248
İşaya: 77, 78, 83, 317
– kitabı: 78
İtalya: 32, 39, 125, 136, 170, 171, 173, 175, 176, 177, 189, 190, 214, 217, 245, 255, 257, 285, 338
İtalyan: 175, 176
– kentleri: 221
– Vaudois cemaati: 212
İtizalci: 323
Iustinus: 92
İvan IV: 33
İyonya: 153
İyonyalılar: 167
İzmir: 176
İznik beyannameleri: 247

Jacobin'ler kulübü: 47
Jan: 120
Japon ideolijisi: 68
Jérôme (Praglı): 213
Jean (Papa): 60
Jehovah: 303
Joachim de Fiore (Kalabrialı rahip): 215, 216
Joachinism: 216
Joannes Chrysostomos: 204
Joannes, Ephesus'lu: 200
Joannes Kantakuzenos: 261
Joannes, Lycopolis'li: 280
Jonas, Hans: 241
Jouvenel, Bertrand de: 57
Jovian: 199
Juan-juanlar: 344
Juda: 106
– krallığı: 78
Judaism: 90, 125, 236, 304, 342, 353, 354
Judaistik: 310
Judas Thomas: 328
Judeo-Hıristiyan: 333
– öğretisi: 331
Judeo-Hıristiyanlık: 332, 336, 340
Judge, E. A.: 89
Julius II: 227
Junilius, Afrikalı: 289
Jupiter: 219
Jupiter (Tanrı): 275
Justin: 92, 185, 200
Justinian: 127, 185, 272, 276, 277, 279, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 291, 318, 334, 347

Justinian II: 320
Justinianus: 192, 193, 248, 309
Justinus: 92, 93, 94, 98, 99, 105

Kabil: 304
Kafkaslar: 260
Kagan Stupası: 344
Kaisareia: 106, 107, 110, 115
  – metropolitliği: 108
  – piskoposu: 109
Kaiser'ler: 229
Kalde-Babilonya: 301
Kalenderî: 331
Kalkedonya: 282
  – doktrincileri: 281
  – doktrini: 277
  – Konsili: 277, 281
Kalkedonyacılar: 287
Kalkhedon-monofizit mücadelesi: 200
Kant: 15
Kantakuzenos: 254, 261, 262
Kanun: 239
Kanunî: 195
Kanunlar (Eflatun'un): 141
Kanunlar üzerine: 326
Kapitalism: 51, 97, 98, 186
Kapitalist burjuvazi: 231
Kapitalist ekonomi: 186
Kapitalist sınıf: 155
Kappadokya: 105, 106, 110, 111, 182, 188, 189, 334
  – halkı: 108
Kappadokyalı büyük üçlü: 111
Kappadokyalılar: 188
Karadeniz: 106, 203
Karagöz: 268
Karakurum: 342
Karbala: 110
Karialilar: 188
Karisma: 58, 59
Karlstadt, Andreas: 217
Karmatîler: 20
Karpokrates: 130, 131
  – doktrini: 133
Karpokratesci çevreler: 133
Karpokratesçiler: 130, 131
Karpokratism: 132, 133
Karrhae (Harran): 281
Kartaca: 95, 96, 97, 107, 110, 153, 179
  – Savaşı: 177, 179
Kartacalı rehineler: 177
Karter: 297, 298, 352, 353, 354
  – yazıtları: 354
Karter Mani (Mazdeist başrahip): 297
Kartezyen yol: 15
Kartler: 352
Kast sistemi: 43, 68
Kastlar: 67, 70
Kaşgar: 344
Kaşi ovası: 37
Kateşizm okulu: 104, 106
Kathar: 214
  – doktrini: 31
  – hareketi: 212, 213, 214
Katharizm: 32
Katharlar: 212
Katilina: 170, 171
Katolik: 82
  – dünyası: 82
  – düşüncesi: 98
  – inancı: 207
  – Kilisesi: 95, 212, 221, 242, 248
Katoliklik: 236
Kautsky:
Kautsky, Karl: 85, 86
Kavad: 242, 290, 347, 348, 350, 356, 357, 358, 359, 360
Kavadnâme: 356, 359
Keck: 86
Kefalonyalılar: 131
Kefer, Severius: 277
Kelbiyyûn (Kynikler): 84, 138
Kelt: 36
Kent: 71
  – aristokrasi: 188
  – proletaryası: 175, 188
Kent'li asîler: 72
Kermin: 277
Kesik Köprü: 116
Kessler, K.: 237
Keşişlik: 121
Keyhüsrev: 38, 289, 290, 326
Khalkedon: 251
  – Konsili: 243, 248, 249, 250, 252
Khotan: 344
Khrysostomos: 132
Kıbrıs: 219
Kıpçak bozkırı (Deşt-i Kıpçak): 335
Kıptî: 317, 354
Kıptî Nag Hammadi kitaplığı: 238
Kırgızlar: 345

Kırmızı'lar: 273, 274
Kızıl Deniz limanları: 335
Kızılbaş: 241
Kilikya: 176, 177, 189, 334
Kilikyalı: 177
Kilise: 12, 15, 32, 70, 71, 90, 91, 98, 99, 101, 107, 118, 127, 129, 158, 192, 195, 207, 210, 211, 213, 215, 218, 220, 222, 224, 229, 247, 249, 251, 252, 255, 257, 259, 260, 268, 271, 284, 307, 309
– Babaları: 106, 115
– Pederleri: 84, 90, 92, 131, 153, 238, 256, 302
– Zealot'ları: 262
Kiliseler'in birleşmesi: 253
Kiracılar: 158
Kiril: 202
Kirman: 295
Kirus: 251
Kisvay: 289
Kitab-ı Mukaddes: 71, 101, 125, 193
Kitan Şamanlığı: 345
Kitanlar: 345
Klan: 74
Klasik Antik çağ: 217
Klasik Grek Devletleri: 154
Klemens: 103, 104, 105, 130
Klement (Feylosof): 97
Klement (İskenderiyeli): 262, 310
Kleon: 146
Koço: 343, 344
Kolonlar: 243
Kommagena: 188
Komnen; Komnen'ler: 214, 252
Komünism: 23, 85, 97, 100, 122, 146, 153, 348, 355
Komünist akım: 81
Komünist doktrin: 347
Komünist girişim: 131
Komünist ideal: 132
Komünist prensipler: 115
Komünist toplum: 50, 155
Komünistik: 150
Konficius: 11
Konsil: 127, 245, 246, 254, 261
Konstans: 250
Konstantin: 61, 120, 194, 241, 245, 246, 247, 249, 280, 313, 359
Konstantinopolis: 97, 107, 115, 201, 202, 203, 244, 245, 247, 248, 250, 251, 252, 255, 260, 261, 265, 267, 268, 273, 275, 276, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 288, 289, 307, 313, 326
– Kilisesi: 254
– konsili: 121, 277
– patriği: 252, 284, 285
– patrikliği: 192
– piskoposu: 122
Konstantinus VIII: 202
Konstantinus: 192, 196, 206, 212, 246
Konsül Lucius Calpurnius Piso: 180
Konya sultanlığı: 45
Kopt: 243
Korent: 54
Korentliler: 204
Korintos Kilisesi: 89
Korintoslu Hıristiyanlar: 89
Korintoslulara I. Mektup: 89, 204
Korporasyonlar: 195
Korporatism: 195
Kosmas (Papaz): 215
Kosmogoni: 297
Köle; köleler: 161, 169, 176, 177, 179, 180, 181, 182
– ayaklanması: 180
– hareketleri: 178
– isyanı: 182
– ordusu: 177
– piyasası: 176
– Savaşı: 178
– sınıfı: 161
Kölelik: 145, 177, 183
Köln: 214
Köprülü: 45
Kör Didymos: 106
Köse (le Gabre) Raoul: 91
Kötülük sorunu: 302
Köylü; köylüler: 157, 158, 169
– Ayaklanması: 71, 72, 221
– Savaşları: 36, 216
Köylülük: 157
Kûshân: 332
– imparatorluğu: 332
Krates, Thebes'li: 139
Kritias: 145
Kshatriya: 70
Kubilay Han: 341, 342
Kudas âyini: 246
Kudüs: 76, 81, 85, 133, 238, 242, 245, 249, 252, 274, 317

– Konsili: 316
Kum şehri: 324
Kumran: 238
– tarikatçıları: 329
Kur'an: 70, 230, 323
Kurtuluş Ordusu: 209
Kush: 343
Kutsal Kitap'lar: 202, 230
Kutsal Topraklar: 209
Kuyucu Murat Paşa: 129
Kuzey Afrika: 232, 286, 318, 338
Kuzey Amerika: 295
Kuzey Buz Denizi: 33
Kuzey Mesopotamya: 197, 200
Küçük Asya: 10, 13, 36, 62, 99, 105, 117, 136, 176, 180, 182, 188, 189, 190, 194, 196, 201, 232, 238, 242, 259, 260, 281, 294, 313, 317, 320, 338, 349, 352
Kybele: 242, 318
Kynik: 139
– felsefe: 138
Kynism mektebi: 139
Kyrillos (İskenderiyeli Aziz): 243

Lacker: 222
Laconia: 168
Lactanc: 92, 93
Lakedemonya kadınları: 168
Lama Buddhist Kilisesi: 342
Lampsakos: 219
Latin: 354
– -Germen dünyası: 193
– hukuk: 288
Latinler: 274
Lausiac öyküsü: 204
Lavra: 253
Lefebvre, Henri: 12
Lelius: 173
Lem Yezl: 78
Lenin: 217
Leon X (Papa): 227, 228
Leonce: 285
Leonidas: 168
Leontios (Papaz): 202
Lessing: 216
Leucas (Lefke) anayasası: 142
Lewis, Bernard: 16
Lex Hortensia: 164
Libanios: 120, 267
Libya: 131
Licinius: 246
Liebknecht: 217
Liebknecht, Karl: 182
Lipsius, R.A.: 236
Lithuania: 260
Livius: 169
Logos-Hıristiyanlığı: 314
Lokris: 141
Lollard vaizleri: 73
Lollardlar: 72
Lombardialılar Kilisesi: 212
Lombardlar: 193
Londra: 213
– Köprüsü: 72
– Kulesi: 72
Lucian: 245
Lucius III (Papa): 223
Lucullus (Romalı general): 182
Luka: 80, 81, 95, 132
– İncili: 240
Lukianos: 220
Luther: 69, 104, 216, 221, 226, 227, 228, 229, 300
Luther'in kitabı: 228
Lutherian: 229
Lycialılar: 188
Lycurgos: 168
Lydia: 184, 188, 338
Lydialılar: 188
Lykurgos: 167, 168
Lyon: 98
– cemaati: 99
– piskoposu: 100
Lysander (Sparta'lı komutan): 154
Lysimachus (Makedonyalı general): 1, 184

Mably: 47
Macaristan: 212
Macrina: 107
Madonna: 222
Maffeo: 341
Magdeburg Başpiskoposluğu: 227
Magna Mater (Büyük Ana) kültü: 317

– köprüsü: 283
Mainz başpiskoposu: 224
Mainz elektörü: 225
Mainz Pallium'u: 227
Maitreya: 34
Makârân: 332
Makedonya: 32, 176, 187
– kralı: 162
– Sülâlesi: 194
Makedonyalılar: 163
Makiavelik: 359
Malakopaia: 111
Malalas: 277, 282, 283, 284, 289, 347, 357
Malalos, İoannes: 273
Manastır komünismi: 133
Mandarin sistemi: 68
Mandator: 278
Mandeîler: 232, 242
Mandeism: 237, 238, 240
Mani: 32, 34, 290, 298, 299, 300, 301, 302, 305, 306, 311, 314, 320, 321, 328, 329, 330, 331, 333, 334, 336, 338, 340, 341, 347, 354, 357
– amentüsü: 307
– cemaati: 306
– dini: 32, 35, 300, 339, 357
– metinleri: 35
– Pers ülkesi: 298
– sistemi: 357
Manicilik: 23
Manihaism: 32, 34, 199, 207, 233, 235, 237, 238, 240, 258, 266, 278, 282, 288, 289, 290, 297, 298, 300, 301, 305, 306, 307, 308, 319, 320, 321, 322, 327, 334, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 345, 346, 347, 348, 349, 353, 354, 357
Manihaist; Manihaistler: 22, 37, 126, 129, 130, 248, 258, 277, 278, 279, 282, 284, 288, 289, 290, 291, 297, 300, 305, 306, 307, 308, 320, 331, 332, 334, 336, 337, 338, 342, 347, 354, 357
– alfabe: 300
– doktrinler: 332
– düalismi: 347
– düşünceler: 284, 289
– eğilimler: 288
– ferman: 289
– grubu: 342
– hareket: 290
– heresy: 294, 302, 327
– ikicilik: 22
– kiliseler: 306
– kitab: 291
– metinler: 34, 308, 321, 341, 354
– misyonerler: 32, 339, 340
– öğreti: 331
– seçilmişler: 199
– toplum: 357
– türbe: 342
– Uygur divanları: 308
– yazın: 336
Manihaist-manicheen heresy: 215
Manihaistlik: 297
Manihaizm: 306, 327
Manojloviç:, 266, 282
Manş: 220
Mar Zutra: 283
Marcellina: 133
Marcellos: 113
Marcian: 127, 285
Marcion: 32, 99, 126, 239, 240, 299, 302, 303, 305, 310, 311, 316, 330
Marcionism: 279
Marcionit; Marcionitler: 22, 279, 290, 303, 306, 312, 314
– amentüsü: 303
– Kilise: 235, 303, 331
Marco Polo: 341, 342
Marcus (Pythagorasçı nümerolojist): 310, 318
Mardin: 298
Marduk: 238
Marimene: 111
Marius: 175
– reformları: 175
Markos İncili: 80
Marksist: 43
– model: 50
– sosyal tabakalaşma: 49
– teori: 49
Marmara: 283
Mars (Tanrı): 275
Marseillaise: 87
Marx: 9, 26, 42, 48, 49, 50, 51, 155
Marxism: 154
Marxist diyalektik: 216
Maryam: 328
Masaniello operası: 87
Masede: 288, 289, 347

Masudî: 11
Materyalism: 153
Mathieu (Janov'lu): 213
Matta: 104, 134
– İncili: 80
Matter, J.: 236
Maurice: 275, 279, 280
Maverraünnehr: 335, 339
Mavi'ler: 266, 273, 274, 275, 276, 277, 280, 282, 285, 286, 288
Maximilla: 309, 318
Mazaca: 106
Mazdak: 132, 133, 288, 310, 325, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 354, 356, 357, 358, 359, 360
– akidesi: 242
– doktrini: 352
– yandaşları: 357
Mazdakî; Mazdakîler: 279, 284, 289, 290, 291, 347, 349, 357
– ayaklanması: 289, 290
– doktrini: 359
– düalısın: 288
– düşünceler: 37
– hareket: 349
– komünisın: 279
– komünistler: 358
– tarikatı: 356
Mazdakîler: 350
Mazdakîlik: 279
Mazdakism: 242, 283, 289, 290, 292, 354, 355, 356, 357, 359, 360
Mazdakistler: 356, 359
Mazdeism: 294, 295, 301, 312, 344, 353, 354, 357
Mazdeist; Mazdeistler: 295, 353
– düalism: 353
Mélècea (Antakya piskoposu): 121
Me'mûn (Hârûn-al-Reşîd'in oğlu): 324
Medine: 19
Medler: 294, 298
– ülkesi: 333
Mehdî: 23, 179
Melhem Chokr: 22
Mencius: 11
Menippe: 139
Mercia: 71
Merv: 339
Meryem: 17, 128, 218, 223, 224, 225, 310, 331
Mesih: 60, 80, 342
Mesihçilik: 60
Mesopotamya: 10, 36, 59, 176, 197, 198, 237, 238, 258, 271, 297, 301, 306, 313, 317, 320, 321, 327, 328, 330, 333, 334, 335, 338, 340, 352
Mesrob (Ermeni alfabesinin kurucusu): 314
Messalia tipi Hıristiyan heresy'leri: 266
Messalian doktrini: 258
Messalian hareketi: 258
Messalianism: 258, 314
Messalianlar: 258, 259, 270, 312, 314, 315, 316, 347
Messene: 161, 298, 331
– helotları: 161
Messina kolokyumu: 240
Methodist: 231
Methodos: 212
Mevlânâ: 128, 183, 242
Mezhep: 13
Mezmurlar kitabı: 79
Mısır: 18, 38, 68, 100, 104, 107, 117, 135, 136, 153, 187, 190, 195, 196, 238, 241, 243, 244, 248, 249, 251, 280, 285, 286, 316, 320, 322, 335, 338
– düşüncesi: 153
– halkı: 187
– yazını: 244
Mısırlı: 177
Mısırlılar: 25, 38, 100, 304
Michelet (Fransız tarihçisi): 218
Midas, Kral: 103
Mihridat: 13, 176
Mihridat V (Pontos kralı): 182
Mihrşâh: 332
Mikael III: 192
Mikael (Suriyeli): 290
Milano: 97, 117, 118
Miletus: 143
Miletus'lu reformcu: 145
Minerva: 219
Mistisisın: 153, 237
Misyonerler: 82
Mithra: 296, 297, 298
– kültü: 299
Mo-tseu: 11
Moabitler: 79
Mobedler: 351
Moğol; Moğollar: 45, 325, 327, 341, 342, 343, 345

– imparatorluğu: 343
– lamaları: 343
– sarayı: 342
Moğolistan: 343, 345
Mokissos (Kırşehir): 116
Mommsen: 107
Monarşi: 163, 187
– rejimi: 76
Monastisism: 206
Mongol feodal düzen: 343
Monime (Syrakusa'lı): 139
Monofizit; Monofizitler: 17, 200, 243, 248, 250, 251, 278, 281, 287, 310
– Doğu: 251
– heresy: 315
– itizal: 316
– kıyımı: 201
Monofizitism: 244, 249, 251
Monofizitlik: 338
Monotheism: 278
Montanism: 99
Montanist; Montanistler: 130, 317
– hareket: 111
– herezisi: 98
– kadınlar: 319
– Kilise: 309, 318
– topluluklar: 318
Montanus: 242, 309, 318
– herezisi: 95
Montanusçular: 309, 318
Montanusçuluk: 310
Moravia: 212
Morazé, Charles: 28
Morus (More), Thomas: 220, 221
Mosca: 44
Mosheim: 236
Moskova: 33
Mou-yü: 345
Muallim-i Evvel: 153, 154
Mughtasıla: 328, 329, 333
Muhafızlar: 151, 152
Muhammed (Peygamber): 10, 58, 60, 87, 124, 302, 331, 336, 342
Muhlis Paşa: 45
Murghabo suyu: 36
Murghabo-Bactria: 37
Musâ (Peygamber): 10, 87, 124, 302, 310
– Kanunu: 329
Musonius Rufus: 88
Mussolini: 29
Mustafa Kemal Paşa: 86
Mühlhausen: 216
Münih: 87
Münzer: 216, 221
Münzer, Thomas: 180, 216, 217, 228
Müsameretü'l Ahbar: 129
Müslümanlar: 286
Mysterionlu dinler: 186

Nag Hammadi: 238
– metinleri: 241
Nakş-i Rüstem: 352
Nakşîler: 257
Napoleon: 59
Nasturî; Nasturîler: 248, 250, 310
– Hıristiyan: 342
– kiliseleri: 311, 317
– öğretisi: 243
Nasturîlik: 277, 338, 345, 354
Natürist (doğacı) dinler: 301
Nazianzos: 110, 111, 112, 115
– Kilisesi: 112, 113
– piskoposluğu: 111
Neander:, 236
Neapolis, Flavia: 92
Nebukadretsar: 76
Nenizi: 110
Neo-Manihaist tarikatlar: 320
Neo-Platonism: 207
Neolithik: 242
Neptunus: 275
Nerses (Katolikos): 314
Nestorius (Patrik): 311, 313
Nev-Eflâtûniyye: 255, 290, 292
– mistisismi: 244
Nev-Eflâtûniyyeciler: 256
Nev-Manihaist hareket: 320
Nicaea (İznik): 120
– konsili: 120
Nicolas (Kudüs diyakonu): 316
Nicomedia (Izmit): 185
Nihâyat: 356
Nika ayaklanması: 277
Nika ihtilâli: 279, 287, 288, 289
Nika isyanı: 278, 284
Nikaeia (İznik): 107, 246, 276
– amentüsü: 229, 250, 307
– Konsili: 246, 307, 313
– Sembolü: 246
Nikaeiacılık: 248
Nikephorus Phokas: 253

Niklashausen: 222, 224, 225
Nikolaitler: 130, 317, 318
Nikolaus Storch: 216
Nikomedes II (Bithynia kralı): 182
Nikomedya: 246
Nil vadii: 196
Nirvana: 34
Nisibis (Nizip): 327
Niyebobu: 176
Nizip: 199, 336, 338
Nobiles'ler: 171
Noncomformist: 231
Norba: 177
Norman istilâları: 203
Normanlar: 194
Nöldeke: 359
Nuh: 70
Numantia (İspanya'da): 173
Nyssa: 116

Oggias (Tacir): 336
Oğuz Türkleri: 346
Ohrmazd: 296, 297
Oksitanya bölgesi: 31
Oligarşi: 145, 146, 148, 154, 161, 162, 170
– -demokrasi çatışması: 145
Olympos dağı: 219
Oman: 12, 37
– Körfezi: 36
– limanları: 11
Ombria: 209
Onaltıncı Söylev: 115
Ophit tarikatları: 239, 317
Ophitler: 304, 317
Oportünism: 91
Ordoslar: 344
Orhodox'lar: 317
Orhon: 344, 346
Oriantalist kuram: 237
Origenes: 104, 105, 106, 107, 245, 262, 263
Ormazd (Hürmüz): 325
Orphism: 236
Orta Asya: 10, 37, 325, 326, 339, 340, 341, 353
– dilleri: 321
– etkisi: 37
– Türkleri: 302
Orta Belucistan: 37
Orta Evrasia: 339, 340
Orta Farsça: 321, 334
Orta İranca metinleri: 308
Orta-Doğu: 319
– toplumları: 67
Ortaçağ: 44, 53, 62, 69, 70, 113, 119, 124, 125, 130, 132, 137, 158, 180, 192, 209, 216, 251
– Avrupa'sı: 62
– düşüncesi: 55
– Hıristiyanlığı: 227, 351
– İslâmı: 20
– modeli: 50
– mücadelesi: 207
– toplumu: 226, 259
– uygarlığı: 259
– yazarları: 192
Orthodox; orthodox'lar: 14, 251
– dünya: 260
– düzen: 127
– görüş: 63
– Hıristiyanlık: 335
– Kilise: 315, 316
– Mazdaistler: 355
– yazarlar: 90
– Zerdüştîlik: 350
Osiris: 128
– mistisismleri: 243
Osmanlı; Osmanlılar: 25, 27, 42, 44, 45, 55, 241, 253, 310, 326, 327
– -Türk devleti: 257
– adabı: 45
– Devleti: 10, 14, 35, 39, 192
– İmparatorluğu: 25
– padişahı: 185
– rejimi: 29
– resmî tarihçiler: 29
– sultanları: 285
– Sünnîliği: 17
– toplumu: 39
– Türkçesi: 45
– Türkleri: 129
Ostrogorsky: 260
Otto, Büyük: 222
Owen, Robert: 347
Oxford Üniversitesi: 213

Ömer Fevzi: 30
Ömer (Halife): 11, 15
Ön Asya: 10, 322, 326, 352

Öşr: 224
Öznelciler: 43

P'u-sa: 344
Pachiomos: 196
Pagan; paganlar: 96, 199, 241, 242, 248, 279, 280, 281, 307
– -Kalkedonyalı ayaklanması: 281
– feylosoflar: 92, 256
– Grek yazarları: 98
– mitolojisi: 282
– Samî kültleri: 328
Paganism: 93, 96, 128, 132, 227, 236, 249, 255, 266, 268, 272, 281, 282, 288, 292, 344
Paganist hümanistler: 227
Paganlık: 292
Paganus: 136
Paidagogos: 102, 104
Pakistan: 295
Palamas: 257, 258, 260, 261, 263
– doktrini: 262
Palamism: 257
Paleologos'lar: 257
Paleologos'ların Rönesans'ı: 257
Palladios: 204
Pallas: 220
Palmyra: 311, 336
Palmyralılar: 336
Pamir dağları: 335, 337, 339
Pamphlagonia: 202
Pamprepius: 280
Pan: 325
Pancatantra (Kelile ve Dimne) Kitabı: 332
Pantheism: 117, 127
Papa Katolikliği: 351
Papa-sezarism iddiası: 313
Papalık: 207, 222
– Endüljansı: 227
– mücadeleleri: 214
Paphlagonialılar: 188
Para ekonomisi: 44
Paraclet: 299, 300, 301, 309, 341
Pârdân: 332
Paris: 47, 217
Parnassos: 116
Parsiler: 295
Part Devleti: 23
Parth; Parthlar: 23, 297, 298, 321, 327, 328, 353, 354
– dili: 308
– imparatorluğu: 327
– prensesi: 354
– ülkesi: 335
Parthça: 321
Partikülarism: 327
Paryalar: 67
Pasâ: 356
Pataren: 321
Patarin hareketi: 125
Patarinizm: 32
Patfig: 328, 329
Patrician'lar: 163, 164
Patrisyen Bonus: 250
Patrona Halil: 29
– ayaklanması: 9
Paulician; Paulician'lar: 214, 271, 272, 320, 327
– misyonerleri: 215
– hareketi: 327
Paulicianism: 258, 290
Paulin (Biograf): 118
Paulus: 310
– Kilisesi: 311
Pavlus: 82, 86, 88, 89, 104, 125, 134, 204, 239, 240, 259, 299, 317, 330, 333
Pavlus, İranlı: 289, 290
Pavlus (Nizipli): 289
Pavlus (Samosata'lı): 278, 311, 314
Pederler: 61, 98, 217
– öğretisi: 62
Pehlevî yazısı: 300
Pehlevi kitapları: 350
Pelagus: 133
Pelliot: 327
Peloponessos: 161
Peloponez harbi: 147, 154
Pencap: 326
Pentecost: 309, 318
Pepuza: 319
Pera (Beyoğlu): 282
Perikles: 145, 146
Peripatetisyencilik: 92
Perousa: 207
Pers; Persler: 23, 107, 275, 281, 296
– Devleti: 23
– İmparatorluğu: 156
Persepolis: 352
Perviz (Horasan valisi): 332, 336, 337, 350

Petros (Sebasteia'lı): 107
Peygamberler: 256
Pfeiffer, Heinrich: 216
Phaedrus: 183, 184
Phaleas: 141, 142, 143, 145
Phebus: 219
Phileotes, Kiril: 203
Philip II (Makedonyalı): 162
Philon: 236
– Eflâtûnculuğu: 236
Phocas: 127, 276, 285
Photinus: 289, 290
Photius: 101, 192, 193
Phrygia: 184, 188, 317
– ovası: 318
Phrygialı köylüler: 188
Phrygialılar: 188, 319
Phytagorascılık: 92
Piemont: 39
Pierre Bernadone (Kumaş tüccarı): 207
Pierre (Havarî): 128
Pire: 143
Pirene dağları: 32
Platon: 28, 29, 145
Platoncu felsefe: 94
Platonik-Pythagorasçı-Zerdüştî: 326
Pleb-halk tribune'leri: 164
Plebeian'lar: 163, 164
Plinius: 137
Plotinus: 105
Plutharkos: 113, 167, 173
Polis: 136
Politeia (Eflâtun'un): 149
Politik Zealot'lar: 262
Politika (Aristo'nun): 145, 146
Polo: 342
Polybios (Grek tarihçi): 169
Polycarpus (İzmir piskoposu): 98, 239
Polydecte: 167
Polytheistler: 284
Pomeranya: 107
Pompeius: 176
Pontos: 176
Pontus: 107
Populares'ler: 170
Populus Romanus: 188
Porphyrios (Feylosof): 104
Porphyrogennetos VII: 273
Portekizliler: 33
Posidonios: 166
Pothin (Piskopos): 98
Prag: 213, 216
– Universitesi: 213
Pragmatistler: 16
Priape: 219
Prisca: 318
Priscilla: 309
Procopius: 279, 356
Prodikos (Kea'lı): 138
Prokopias: 284
Proletarya: 12, 76, 177
Protagoras: 138
Protestan reform hareketi: 71
Protestanlık: 72
Protestant Reformasyonu: 224
Prusya: 71, 229
Prusyalılar: 71
Pseudo-Stylite: 356, 358
Psişikler: 303
Ptolemaus dönemi: 195
Ptolemaus'lar: 187
Publius Rupilius: 180
Pulcheria, Augusta: 250
Puritan: 231
Purusha: 238
Puşan (Yollar tanrısı): 325
Pylaemenes I (Pamphlagonia kralı): 182
Pyreneler: 214
Pythagoras: 132, 145
Pythagorasçılar: 130, 220

Qu'est-ce que le tiers-état ?(Broşür): 47

Rabbi Jochanan: 274, 277
Rabbi Jose: 274, 277
Rabbi Zera: 274
Rabbula (Piskopos): 198, 199
Radikal demokratlar: 146
Râfıza: 129
Rafızî: 323
Ramsey, Sir William: 110
Rasyonalism: 153
Rasyonalist düşünce: 186
Ravenna: 214
Receveur: 125, 126
Reform: 211, 231, 301
Reformasyon: 216
Reformasyoncular: 218
Reformatio Sigismundi: 225
Reformcular: 210, 226
Rekabit tarikatı: 76

Rekabitler: 76
Ren: 214
Retorik: 138
Rheginos: 114
Rhenania: 214
Rhipsine (Prenses): 314
Ritus uygulamaları: 13
Rituslar Levhası: 342
Robert, Louis: 182
Robespierre: 349
Robin Hood: 73
Rodinson, Maxime: 16
Rodos: 219
Roma: 36, 37, 99, 105, 107, 118, 128, 133, 136, 137, 163, 164, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 188, 189, 211, 222, 227, 242, 248, 253, 261, 269, 273, 277, 285, 307, 312, 321, 328, 333, 334, 335, 347
– anayasası: 164
– aristokrasisi: 169, 188
– askeri: 36
– Cumhuriyeti: 163, 170, 174
– çağı: 265
– devleti: 169, 171, 178
– dini: 169
– dünyası: 117
– düşüncesi: 94
– ekonomisi: 12
– geleneği: 274
– Halkı: 156, 181
– Halkının Meclisi: 164
– hukuku: 192, 230
– İmparatorluğu: 34, 84, 85, 90, 98, 110, 117, 136, 137, 163, 187, 190, 194, 197, 239, 264, 302, 306, 316, 320, 333, 334, 335, 336, 338, 340, 359
– imparatorluk kuramı: 193
– imparatoru: 224
– kapitalizmi: 179
– Kilise'si: 210, 211
– lejyonu: 175, 177
– Meclisi: 228
– orduları: 289
– paganismi: 282
– Papa'sı: 252
– seferî kıtaları: 182
– toplumu: 158
– yurttaşları: 174, 176
Roma Devrimi (Kitap): 169
Roma-Bizans: 62
– imparatorluğun: 33
Romalı: 135, 173, 176, 179, 182, 186
– memurlar: 106
Romalılar: 13, 87, 106, 124, 135, 156, 163, 173, 174, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 190, 191, 193, 273, 289, 307, 312, 334, 335, 336, 353
Romalılara Mektup (Aziz Paulus'un): 67
Romanus Diogenes, İmparator: 110
Romen: 55
Romulus: 178, 277
Rosa Luxemburg: 182
Rostovtseff: 136, 186, 187
Rönesans: 62, 218, 226, 257
Ruben: 322
Rubruckus: 342
Ruh: 100
Ruhban sınıfı: 192, 211, 222, 226
Ruhü'l Kuds: 99, 259, 309, 317, 318
Rumeli: 310
Ruslar: 254
Rusya: 217, 260

Saâlibî: 358, 359
Sabaot: 314
Saddusî'ler: 125
Sahak (Ermeni Katolikos): 315
Saint-Pierre basilikası: 128
Saint-Simon: 47
Salamis Adası: 159
Salamiyya: 20
Salona: 338
Salvius (Marsilya'nın papazı): 133
Sam (Nuh'un oğlu): 299
Samarya: 291
Samaryalı ayaklanması: 284, 292
Samaryalı ulus: 292
Samaryalılar: 277, 284, 291
Samatya: 248
Samî: 179, 351
– gelenek: 197
Samiriye dağları: 83
Samos (Sisam): 154
– demokrasisi: 154
Samothrace: 236
Samuel: 74, 75, 198
San Pietro: 227
Sâpûr I: 336, 340

Sasânî; Sâsânîler: 200, 295, 297, 310, 323, 325, 333
– Babilonyası: 32
– çağı: 352
– devleti: 324
– festivalleri: 349
– hukuku: 358
– hükümdarları: 320
– hükümranlığı: 297
– imparatorluğu: 290, 333, 334, 360
– İran Yahudileri: 283
– İran: 129, 351, 355
– kralı: 352
– politikası: 355
– sarayı: 289, 331
– sülâlesi: 321
– ülkesi: 354
– yasası: 348, 349
Sasanlılar: 23
Saturninus: 171
Saturnus (Tanrı): 275, 132
Satyrus: 118
Saul: 74
Saulnier: 32
Savonarola: 223, 227
Savoy Sarayı: 72
Schelling: 216
Scipio: 173
Scythopolis: 291
Selâhaddin Eyyubî: 209
Selânik: 247, 276, 327
Selânikilere I. Mektup (Pavlus'un): 88
Selçuklu: 14, 42, 44, 45, 46, 55, 129
– -Osmanlı toplumu: 62
– akınları: 194
Selefkî: 198, 297
– imparatorluğu: 244
– krallığı: 189
Selefkia metropolü: 321
Selefkia-Stesiphon: 328, 335
Semerkand: 339
Sen Piyer: 198, 307
Senato: 164, 167, 170, 171, 185, 188
Senatör; senatörler: 167, 280, 281, 284, 287
Seneca: 135, 169
Senkretism: 299
Senyörlük rejimi: 244
Serf; serfler: 72, 156, 157, 159, 161, 169, 229
Sergius (Patrik): 250, 251
Serveto, Miquel (İspanyol hekim ve ilâhiyatçı): 229
Sethel (Âdem'in oğlu): 299
Setia: 177
Severos (Antiokheialı = Antakyalı): 243
Severus'lar: 195
Sezare (Kayseri): 97
Sezaro-papism: 284, 313
Shahapivan: 314
Shâpûr I: 298
Sınıf: 42, 43, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 71, 76, 83, 178
– mücadelesi: 54, 55, 56, 72, 160, 186
Sibirya: 327
Sicilya: 117, 136, 147, 158, 177, 178, 179, 180, 181, 182
– felâketi: 147
– isyanı: 182
Sicilyalı: 179
– köleler: 180
Side piskoposları: 312
Sieyés: 47
Simon, Humuslu: 271
Simon (Sihirbaz): 126
Sind: 12
Sindhliler: 38
Sinkiang: 321
Sirakuza: 178
Site, siteler: 136, 137, 142, 143, 154, 187
Sixtus IV (Papa): 227
Skolastikler: 62
Slav, Slavlar: 193, 254, 313
– ülkeleri: 254
Slavik: 36
Smith, Adam: 47, 48
Smith, W. Cantwell: 15
Soanda (Nevşehir): 116
Sodom: 78
Sodomit'ler: 304
Sogd, Sogdlar: 321, 339, 346, 354
– dili: 308
Sogdca: 341
Sogdiana: 294, 338, 346
Sogdluları: 338, 346
Sohm, Rudolph: 58
Sokrates: 138, 145, 146, 148, 150, 152, 153
Solon: 135, 141, 159, 162
Sombart: 43
Sophistler: 137, 146
Sorbonne: 220

Sosyal Savaş'lar: 175
Sosyal sınıf: 46, 53
Sosyal sistem: 53
Sosyalist İncilci: 80
Sosyalist yazarlar: 85
Sosyalist yorum: 86
Sosyalistler: 72
Sosyalizm: 85
Sparta: 161, 162, 165, 166, 167, 168, 171
– mitosu: 135
– yurttaşları: 161
Spartacus: 182
– hareketi: 36
Spartacus'lar: 176
Spartalı basitliği: 151
Spartalılar: 166, 168
Spengler, Oswald: 70, 71
Speyer: 222, 225
Spinoza: 46
Spurius Cassius: 165
Sûfî: 24
Statü: 51, 52
Ste Croix: 157
Stoacı feylosoflar: 89, 181
Stoacılar: 66
Stoacılık: 174, 234
Stoudion: 202
Strabo: 111, 184
Stromateis: 102
Strothmann, R.: 325
Sucai: 282
Suhâr panayırı: 12
Suhraverdî: 256
Sulpicius Rufus: 171
Sung'lar Sülâlesi: 342
Suriye: 18, 20, 107, 120, 124, 176, 177, 188, 189, 190, 197, 198, 200, 238, 244, 248, 249, 251, 258, 259, 271, 272, 281, 284, 285, 290, 310, 313, 314, 317, 320, 329, 330, 338
– Hıristiyanları: 332
– Hıristiyanlığı: 304, 334
– Judaismi: 236
– milliyetçiliği: 311
Suriyeli, Suriyeliler: 38, 177, 181, 336, 353
– gözlemciler: 359
– ilâhiyatçılar: 313
– köleler: 181
– tüccarlar: 336
Suryanî: 197
– Hıristiyanlığı: 336
– kaynaklar: 199
– kiliseleri: 243
– kültürü: 340
– tâbirler: 308
– yazını: 244
Suryanîce: 334
Suudî Arabistan: 37
Suvermez: 111
Süleyman, Kanunî: 33
Süleyman (Peygamber): 76, 273, 274, 284
Sünnî: 25
Sünnîlik: 14, 18, 20, 21
Sykae: 283
Syme, Sir Ronald (Roma tarihçisi): 169
Symeon (İlâhiyatçı): 201, 202, 203
Symes: 169
Synadenos: 262
Syncretism: 237, 238, 242, 317
Syncretist hareket: 301
Syncretist kuram: 237
Syracusa: 147
Syzygos: 321, 329

Şahrastanî: 298
Şamanism: 340, 346
Şâpûr: 296, 297, 298, 331, 332, 333, 334, 350, 352
Şaul: 75
Şeyh Bedreddin: 31
– mezhebi: 31
Şeyhülislâmlık: 192
Şia: 10, 18
– mezhebi: 129
Şiat Ali: 18
Şiî: 15, 24, 129
Şiîlik: 323, 324

T'ang sülâlesi: 345
T'o-pa: 344, 345
Tabakalaşma sistemleri: 54
Tabarî: 356, 359
Tabennisi: 204
Tabor Dağı: 260
Tabor Işığı: 260
Taborcular: 225
Taborit: 216
Tahirîler: 324
Tahran: 295
Tanyeli: 27

Tanzimat: 45
Taoism: 345
Tarikat: 13, 14
Tarim: 343
– Havzası: 321, 335, 339
Tarsus: 276
Tatarlar: 342
Tathagatas, Buddhist: 341
Tatien: 93
Tatta (Tuz Gölü): 116
Tauber Vadii: 223
Tegla kenti: 166
Tekin, Şinasi: 34
Tekke felsefesi: 319
Tekvin Kitabı: 115, 239
Telippe: 139
Telmessus: 184
Tenasüh doktrini: 332
Teoism: 354
Tertullianus: 94, 95, 206, 245, 302, 309, 318
Teslis: 281
Tesniye: 135
Tetzel (Dominiken rahip): 227
Tevfik Fikret: 115
Tevrat: 70, 79
– peygamberleri: 83
Thabor Dağı: 264
Theodora: 287
Theodorus (Mopsuestia'lı): 311
Theodosios (Antakya'da): 113, 192, 199, 247, 248, 280, 307
Theodosius II: 250, 265, 275, 283, 315
Theokrasi: 193
Theonas (İskenderiye piskopusu): 338
Theophilos: 113
Theophylaktes: 320
Thessalonica (Selânik): 261, 262
Thorax Dağı: 184
Thot (Mısır ilâhı): 132
Thrasymachos: 147
Thucydides: 147
Thuringli köylülerin ayaklanması: 216
Tiberius: 106, 172, 173, 174, 181, 280, 281
Tiberius II: 292
Tibet: 341, 353
–.Buddhismi: 342
Tiranlık: 160, 162, 178
Tis o sodsomenos plousios: 102, 104
Titus Livius: 177
Tobias: 328
Tokhar: 339
Tokharistan: 308, 321
Ton Kalathon manastırı: 202
Topluca yemek müessesesi: 166
Toprak aristokrasisi: 54
Torino: 39
Toroslar: 189
Toulouse: 215
Toynbee, Arnold: 71
Tökin, İsmail Hüsrev: 14
Tölösler: 344
Tötonik şövalyeler: 228
Tövbe düsturları: 306
Tûrân: 332, 333
Trajan, İmparator: 185, 321
Trakya: 139, 201, 261, 312
Trakyalı paralı askerler: 181
Trakyalılar: 153
Tralles: 176
Triberius Gracchus: 170, 171, 172, 173
Tribunus'lar: 164
Troeltsch, Ernst: 86
Tunhuang: 321
Turan Şah: 32
Turfan: 321, 343, 344
Turner, Bryan S.: 14
Türk; Türkler: 34, 45, 232, 254, 313, 325, 339, 346, 354
– -İslâm tarikatları: 104
– -İslâm tasavvufu: 117
– -İslâm toplumu: 294
– -Moğol Buddhismi: 343
– -Müslüman Anadolu: 39
– aşiretleri: 324
– Buddhismi: 343, 344
– düşünce sistemi: 37
– düşüncesi: 68
– imparatorluğu: 339
– insanı: 14
– istilaları: 203
– kültürü: 11
– Manihaismi: 354
– Manihaist metni: 341
– tehditi: 222
Türkistan: 306
Türkiye: 55, 242
Türkmen: 10, 193, 292
Türkmenistan: 36
Tyana: 110
Tyler, Wat (Walter): 72, 73

Tyr: 284

Ubulla (Eski Basra): 11
Urfa (Edessa): 334, 336
Utba bin Gazvân: 11
Utopia (Thomas Morus'un): 221
Uygur, Uygurlar: 35, 307, 337, 344, 345, 346, 353
- Buddhismi: 308
- Buddhistler: 344
- hakanı: 344
- imparatorluğu: 321
- kaganı: 346
- kâtipler: 308
- Türkleri: 321
Uygurca: 308, 321
Uzak-Doğu: 11

Üçüncü Ökümenik Konsil: 312
Ütopya: 155

Vahiy ve sözde Gnosis'in reddi: 99
Vahran II: 297
Vaisya: 70
Valarshapat: 314
Valdès, Pierre: 211
Valdo, Pierre: 223, 224
Valens: 247
Valentine: 126, 316
Valentinian II: 192
Valentinien, İmparator: 118
Valentinus: 235, 302, 303
Valerian I: 334
Van: 340
Varro: 169
Vasıt: 328
Vasiyetname (Gregorios'un): 113, 114
Vatikan: 227
Vaudois: 211, 212, 213, 300
- hareketi: 212
Veba salgını: 72
Veda: 296, 325
Vedalar: 70
Venasa: 111
- Kilisesi: 110
Venedik: 35, 214
Venedikli seyyahlar: 342
Venüs: 219, 275
Vestene: 116
Victor (Papa): 99
Vidal-Naquet: 154
Viking: 36
Vishnuism: 322
Vishtaspa (Prens): 294
Vitalian: 284
Viyana cemaati: 98
Vööbus, A.: 199

Wang Mang: 11
Watt, W. Montgomery: 10
Weber: 9, 43, 46, 50, 51, 52, 58, 59, 155
Weishaupt, Adam: 182
Wesolowski: 45
Wessex: 71
Worms: 222
Wünsche, A.: 274
Würzburg piskoposu: 225
Wycliff: 36, 71, 72, 73, 213, 222, 354

Xenophon: 136, 138, 166
Xerxes: 296, 352
XIX. yy Fransız ansiklopedisi: 96, 101, 125, 315, 316

Yahudi, Yahudiler: 60, 79, 87, 99, 101, 125, 188, 192, 222, 224, 230, 241, 248, 249, 277, 280, 283, 291, 311, 314, 322, 331, 333, 336; 353
- -Hıristiyan ilâhiyatçılar: 66
- cemaati: 327, 328
- dini: 328
- düşüncesi: 135, 236, 237
- düzeni: 87
- geleneği: 60, 102, 273
- gruplaşması: 274
- hahamı: 88
- isyanı: 92
- kavmi: 74
- mesihçileri: 80
- muhacereti: 354
- peygamberler: 326
- peygamberliği: 78
- proletaryası: 79
- Sebt (Sabbat)'ı: 329
- sembolisimi: 274
- tacirler: 328
- toplumu: 75
- ulusu: 100
Yahudi Tryphon'la Dialog: 92
Yahudilik: 241

Yahve: 317
Yahya (Peygamber): 81
Yahya, Vaftizci: 132, 198
Yakın-Doğu: 11, 36, 237, 320, 336
Yakub: 82, 83
– 'un mektubu: 82, 84, 131
Yakub (Nizipli): 199
Yakubî: 317, 356
Yani (Nikiu'lu): 347
Yasrib (Medine): 10
Yavuz: 129, 195
Yedi Bilge: 159
Yedi kutsal konsil: 193
Yehova: 239, 304
Yemen: 20
Yeni Eflâtûncu fikirler: 105
Yeni Eflâtûncu pantheismi: 117
Yeni Eflâtûnculuk: 234
Yeni Kudüs: 318
– Phrygia ovası: 309
Yeni Manihaism: 125
Yeşil'ler: 266, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 286, 288, 291
Yezidîler: 291
Yima, Kral: 295
Yoksul Vaizler tarikatı: 71
Yonadab bin Rekab: 76
Yuhanna: 316
– İncili: 80
Yukarı-İtalya: 118
Yunan, Yunanlılar: 43, 67, 326
– aydınlanması: 174
– felsefesi: 94, 236
– siteleri: 166
Yunanistan: 105, 136, 139, 153, 179, 180, 214, 322, 333
Yunus: 94, 100, 264
Yusuf: 100, 101

Zamasp: 360
Zaradüşt, Khvarraghan oğlu İranlı: 356, 357
Zaradüştegân tarikatı: 358
Zarathustra-Zerdüşt: 294
Zarmihr: 356
Zealot, Zealot'lar: 87, 124, 262
Zenc hareketi: 20
Zend: 129
Zend-Avesta: 236
Zenginlik üzerine kitap: 130
Zenobia: 311
Zenon: 132, 181, 277, 280, 284
Zerdüşt, Zaradüşt: 23, 32, 129, 132, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 305, 310, 326, 333, 340, 348, 356, 357, 358
– -Mani doktrini: 294
– daevaları: 295
– dini: 325
– geleneği: 23
– Kâbesi: 352
Zerdüştî: 306, 349, 351
– doktrinler: 299
– düalisim: 236
– İran kilisesi: 351
– kilise: 351
Zerdüştîlik: 295, 304, 305, 328, 333, 340, 349
Zeus: 111, 292
Zeytindağı: 81
Zoroastres: 294
Zruuan: 296, 297
Zurvandad: 297
Zurvanism: 297
Zwickau: 216
– proletaryası: 216

Toplumun günümüzde içinde yaşadığı siyasî, ekonomik ve sosyal koşullar karşısındaki tutumu, onun gerçek yüzünü maskelemektedir.
Bu gerçek yüzü belirtip ruhunda uyuklayan tüm potansiyelleri tahmin olanağı veriyor bu kitap.
Bunda ne Yunus'a romantik selâmlar gönderiliyor ne de Bedreddin'e aslında olmayan nitelikler yakıştırılıyor.
Olayar, bütün ayrıntılarıyla tam bir nesnellikle irdeleniyor.
Ve daha da önemlisi Yunus'u Yunus, Bedreddin'i Bedreddin yapan "virüs", tarih içinde geriye doğru izleniyor.

Hıristiyan Anadolu'daki halkçı ve eşitlikçi hareketler, bunlardan önce gelen aynı yoldaki Helen, Roma, Önasya... dünyalarında ve Asya'da vaki büyük düşünce akımları ve hareketler, yine aynı doğrultuda büyük Kilise Pederleri'nin doktrinleri sergileniyor bu kitapta.

İdareci sınıf - idare edilenler,
Selçuklu sarayı - Türkmen, "Osmanlı" - halk çelişkileri ve bunların yarattıkları hareketler derinlemesine irdeleniyor.
"Ozan dolu Anadolu" adamının
gerçek düşünce sistemi gün ışığına çıkarılıyor.

TAKIM ISBN 975-7172-15-4
ISBN 975-7172-16-2

9 789757 172161

Kapak: 2 Tasarım Mehmet Ulusel / Erol Egemen